ISSN 0719-9465

HUMANIDADES POPULARES

NÚMERO 16
2016

VOLUMEN 9

Diálogos de multiplicidades

COLECCIÓN
PRIMERA ÉPOCA



Humanidades Populares
ISSN: 0719-9465
Año: 2016
Volumen: 9
Número: 16
Organiza: Corriente nuestrAmérica desde Abajo
URL: http://www.humanidadespopulares.cl
Correo: contacto@humanidadespopulares.cl
Publicación seriada editada en Chile
CC 4.0 Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual
Continuidad de ISSN: 0719-0999
Fusionada con ISSN: 0719-1294 y 0719-1367

COLECCIÓN "PRIMERA ÉPOCA"

Esta colección reúne publicaciones de nuestro primer periodo editorial. Los años de publicación comprendidos van desde el año 2011 al 2014. Las revistas que lo componen son: Revista de Humanidades [issn 0719-0999], Uturunku Achachi [issn 0719-1294] y Memorias Periféricas [issn 0719-1367].

INFORMACIÓN IMPORTANTE

La colección estuvo a cargo de Ismael Cáceres-Correa. La información de los equipos de trabajo editorial, como lo son Consejos Editoriales, Asesores Externos u otros; corresponde a las publicaciones originales y solo se han considerado las responsabilidades pertinentes para cada número de esta colección. Es posible que en la actualidad estas personas tengan una nueva filiación o grado académico. Las personas que figuran en cada número con una responsabilidad, corresponden a la edición original y no significa que actualmente pertenezcan al equipo de Humanidades Populares. La colección no cambia en nada el contenido de las versiones originales a excepción de la revisión de posibles errores gráficos. Toda esta colección tiene como fecha de publicación el 1 de diciembre de 2016. Post scriptum: el ISSN y la dirección a Lantindex-Directorio fue agregada en enero de 2018.

CONSEJO EDITORIAL

Humanidades Populares se encuentra en Latindex-Directorio





ÍNDICE

PRESENTACIÓN

ARTÍCULOS

Presentación al volumen 2 de Uturunku Achachi

Nos enfrentamos a un nuevo paradigma en construcción, a una nueva idea que sub-vierte nuestra reflexión como seres situados acerca del "estar". Dentro de esa instancia es que surge Uturunku Achachi: una revista que fortalece la propuesta que tenemos como Academia libre. Por ello es necesario comentar al lector cómo surge la propuesta, y con mayor explicitud, quienes somos.

La Academia Libre y Popular Latinoamericana de Humanidades es una red de colaboraciones socio-académicas. Desde 2008 se ha comenzado a generar esta colectividad que tiene por fin pensar a nuestra América, palparla y respirarla. Todos nuestros integrantes, que a la fecha suman aportes desde México hasta las tierras australes chilenas y argentinas, se han unido con la fuerte convicción de cambiar y mejorar las cosas. Entre los objetivos que fundamentales que tenemos como Academia Libre se encuentra la difusión del conocimiento y la valoración de lo nuestro, sin romanticismos, pero tampoco con subestimaciones. Esta revista refleja fielmente este sentir.

Uturunku Achachi, en voz quechua "de ancestros valerosos", es una revista de difusión científico-cultural con interés en la problemática de los Pueblos y las Culturas de nuestra Abya Yala, la misma tiene una periodicidad semestral y es editada en formato electrónico. El propósito es ciertamente una invitación, una provocación al lector: pensemos en pueblos vivos. Al pensar a lo largo de esta tierra tenemos todo un pluriverso, como lo dijeran los filósofos de la Liberación, para observar el basto terreno que nos rodea. Esa es la invitación y la reflexión que nos convoca. Queremos quitar ese sesgo demonizante que rodea la idea de nuestros Pueblos, de nuestras Culturas.

Nuestra revista no busca ser el paladín de un nuevo tipo de nacionalismo que surge desde nuestros Pueblo, allá esas mentes colonizadas que pretenden enfrentar la opresión convirtiéndose en cazadores, nuestra exhortación es distinta. Y difiere justamente porque se nos ha instruido en la segregación, en la consolidación de la explotación, y sin embargo, reconocemos el grosso error que conlleva ese pensar. Se ha tendido a pensar que al convertirnos en pequeñas islas resolveremos nuestros problemas, pero acá el problema no es si quieres o no llamarte indígena, o indio, o negro, o como quieras llamarte; acá el problema es que por más que nos encerremos en nuestra propia visión mayor será el avance de la injusticia sobre nosotros.

Respetamos profundamente la cosmovisión de cada persona, pero pensamos que la voracidad en la cual nos encontramos sumergidos nos ha afectado tanto que hemos tendido a olvidar quienes somos. Ya se ha dicho antes en nuestra América, acá no hubo descubrimiento sino "encubrimiento". Somos distintos, somos una alteridad que busca ser reconocida. Reiteramos, no somos el paladín de nacionalismos irracionales, y hemos sido occidentalizados en muchos aspectos, en hora buena si esto ha sido un aporte, pero no podemos olvidar que somos entidades "otras", que somos una alteridad distinta a la que constantemente nos enseñan en la escuela. Sin xenofobias, sin exclusiones para recuperar lo nuestro bajo una nueva mirada.

A continuación presentamos lo que ha resultado de un proceso de mucho trabajo junto a un equipo que quiere contribuir a las reflexiones que aquí se proponen. La revista la hemos estructurado en secciones. La primera de ella será una "Editorial", misma que ahora leen, en donde en adelante propondremos una problemática a ser reflexionada. La segunda sección se llama "Construyendo Conocimiento", es la sección en dónde presentamos los artículos científicos. Para esta ocasión nuestro volumen se titula "Diálogos de Multiplicidades" y justamente es lo que exponemos en los artículos, muchos artículos con temáticas diversas, permitiendo en esta ocasión un diálogo entre amplias visiones. Como última sección presentamos "Experiencias desde la Praxis", un espacio de sistematización de experiencias, de reflexiones sobre vivencias, lo cual consideramos sumamente importante en este proyecto que busca ser un aporte a la discusión.

Esperamos contribuir y permitir a los lectores comenzar un diálogo respecto a lo que es nuestra América, a lo que es Abya Yala, a lo que es esta tierra sumergida en un profundo Diálogo de Multiplicidades.

Ismael Cáceres-Correa
Editor Jefe
Uturunku Achachi, ISSN 0719-1294

Álvaro Guaymás
Editor Jefe
Uturunku Achachi, ISSN 0719-1294

***Post Scriptum**: para la colección "Primera época" solo se consideraron los artículos y no otras secciones.*

Luis Villoro y el indígena como problema ante los derechos sociales en la primera mitad del siglo XX

Alejandro Karín Pedraza Ramos
Doctorante en Ciencia Política
Universidad Nacional Autónoma de México
México
aramoskarin@gmail.com

Resumen: En este texto se analizará de manera breve los elementos políticos en torno al indigenismo de la primera mitad del siglo XX, a la par de la síntesis filosófica que nos hace Luis Villoro en torno al mismo tema y de los documentos políticos que principalmente en el periodo cardenista tratan sobre el tema de los derechos sociales. El Indigenismo, al menos como política de Estado, en su manifestación institucional en leyes y organismos no se puede situar plenamente sino hasta que en 1935, se creó el Departamento de Asuntos Indígenas (DAAI), y en 1948 (contemporáneo a la publicación de Grandes Momentos del Indigenismo de Luis Villoro) cuando surgió el Instituto Nacional Indigenista (INI). Se remite a una selección de documentos sobre derechos sociales y no a los movimientos sociales mexicanos, porque los primeros son reflejo positivo de la nueva ciudadanía social construida en el periodo cardenista; y nos muestran cómo el indígena se va construyendo como problema frente a las políticas nacionales. Y es en virtud de los derechos sociales como se intenta atacar el problema indígena, siendo la razón de la institucionalización del Indigenismo y que Villoro considere a la proletarización del indígena y a los derechos sociales soluciones al problema.

Palabras clave: Indigenismo; Luis Villoro; derechos; políticas.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Uturunku Achachi, ISSN 0719-1294, diciembre de 2013.

Citar este artículo:

Cita sugerida
Pedraza Ramos, Alejandro Karín. 2016. "Luis Villoro y el indígena como problema ante los derechos sociales en la primera mitad del siglo XX", *Humanidades Populares* 9 (16), 6-18.

APA
Pedraza Ramos, A. K. (2016). Luis Villoro y el indígena como problema ante los derechos sociales en la primera mitad del siglo XX. *Humanidades Populares,* 9 (16), 6-18.

Chicago
Pedraza Ramos, Alejandro Karín. "Luis Villoro y el indígena como problema ante los derechos sociales en la primera mitad del siglo XX". *Humanidades Populares* 9, no. 16 (2016): 6-18.

MLA
Pedraza Ramos, Alejandro Karín. "Luis Villoro y el indígena como problema ante los derechos sociales en la primera mitad del siglo XX". *Humanidades Populares* 9.16 (2016): 6-18.

Harvard
Pedraza Ramos, A. K. (2016) "Luis Villoro y el indígena como problema ante los derechos sociales en la primera mitad del siglo XX", *Humanidades Populares,* 9 (16), pp. 6-18.

En el presente trabajo partiremos de una afirmación de Abelardo Villegas, que, en su libro *La filosofía en la historia política de México*, nos dice que la filosofía y la política en México estuvieron (hasta lamentablemente hace unos años) estrechamente relacionadas. Con este presupuesto analizaremos de manera breve los elementos políticos en torno al indigenismo (que en sí mismo fue acción política), de la primera mitad del siglo XX, a la par de la síntesis filosófica que nos hace Villoro en torno al mismo tema.

En el ámbito de lo político partimos del cardenismo para el análisis del indigenismo no porque no existiera antes, pues incluso Villoro se ha encargado de exponernos cómo éste se ha manifestado desde la conquista. También puede hablarse de numerosos movimientos populares, que tenían como consigna el reconocimiento de derechos para el sector indígena y campesino, pero en este trabajo nos remitiremos solamente a los documentos oficiales por ser el indigenismo la respuesta oficial-institucionalal problema indígena. Como política de Estado, es decir, en su manifestación institucional en leyes y organismos no se puede situar plenamente sino hasta el antes dicho periodo presidencial. "Lo que marcó su inicio propiamente fue cuando, el 30 de noviembre de 1935, se creó el Departamento de Asuntos Indígenas (DAAI) (Sámano, 2004)", cuando en su primer informe de gobierno, el General Cárdenas, manifiesta su propósito de enfrentar el problema indígena al implementar de manera nacional y efectiva las políticas socialistas, tales como la educación y la dotación de tierras en beneficio de la colectividad. El indigenismo parte del hecho de que el indio y el campesino, sujetos protagonistas de la revolución, no tenían una presencia real en la sociedad mexicana. El indigenismo es, entonces, "parte importante de la ideología posrevolucionaria, el indigenismo plantea un debate sobre la nación y la integración nacional en México (Zapata, 2010: 123)"; se trata de integrar al indio a la nación, es evidente su permanente exclusión; por ello, puede afirmarse que, al menos en sus inicios, el problema del indio es un problema que la revolución debe resolver.

El indígena, en la búsqueda de reconocimiento en derechos, tiene un papel de lucha activo desde los primeros años de la conquista, aunque con pocos frutos. Siguiendo a Villoro que nos define al indigenismo como "un proceso histórico en la conciencia, en el cual el indígena es comprendido y juzgado (Villoro, 1987: 9)". En lo que nos define como el primer gran momento del indigenismo en México, se muestra que desde los primeros años de la conquista, incluso a nivel religioso, el indígena representó un "problema" en torno a definir si tenía alma o no, si era humano o no; y sólo después de muchas deliberaciones teológico-filosóficas se logró su reconocimiento metafísico como parte de la providencia. Este momento indigenista según nuestro autor estuvo protagonizado por Hernán Cortes y por Bernardino de Sahagún.

En el análisis de Villoro en torno al desarrollo del indigenismo, principalmente en lo que nos propone como los dos primeros momentos del Indigenismo en México, se puede encontrar la falta de muchos autores como Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, que

consideraríamos fundamentales para la defensa histórica de los naturales de México. Pero sin casarnos con la exposición del autor, sigamos el desarrollo que nos expone; y apuntemos, como él mismo lo hace en el prólogo a la segunda edición de su libro, que la elección de los autores responde a un "enfoque idealista (*Ibídem*)"[1]. Que presupone una dialéctica, resultado de la "manifestación de una lucha, mencionada pero no tratada expresamente: el conflicto entre clases y grupos dominantes y dominados (Villoro, 1987: 10)". En la que podemos entre entrever, más que una defensa del indígena, cómo desde el indigenismo, éste fue convertido en un problema, y las respuestas que a este problema se le dieron.

En el segundo gran momento del indigenismo en México del que nos habla Villoro, se pasó del reconocimiento providencial a un reconocimiento por la razón universal "manifestado por la razón universal" en el que la historia de los indígenas toma el lugar de una más de las historias de los pueblos, sin jerarquizaciones. Una narración más entre muchas otras. Con crímenes, injurias, impiedades, etc., como cualquier otro pueblo.

En materia indígena encontramos, desde los primeros decretos del México independiente, una serie de defensas al indígena como la hecha por Miguel Ramos Arizpe ante las Cortes de Cádiz, impugnando que se dotara de ciudadanía limitada y con muchas restricciones a grupos como los afrodescendientes. Pues para Arizpe, "la soberanía reside […], en la totalidad de los habitantes del imperio español, incluyendo a las castas, que, como cualquier otra clase, tiene derecho a autolegislarse a través de sus representantes (Villegas, 1966: 79)". Pero aunque este referente parece prometedor, la historia no se desarrolló de manera conveniente a las exigencias indígenas. Mientras los indígenas y campesinos luchaban por mantener sus modos de vida, el proyecto de nación y los medios para lograrlo siempre estuvieron exclusivamente a cargo de los mestizos y criollos, quienes decidían sobre los problemas nacionales a los cuales se debía atender, los límites de los mismos y los medios para resolverlos. De tal manera que aunque el sector indígena siempre estuvo presente en la política de México, nunca se atendieron de manera adecuada sus exigencias. Siempre se le consideró como un sector marginal, "problemático", atrasado; y las políticas nacionales giraban en torno a sacarlo de dicha condición de atraso. Aunque más que políticas de desarrollo, siempre fueron políticas que atacaban el problema de una manera contingente, limitando los derechos y niveles de ciudadanía de los indígenas. Por su atraso y/o peligrosidad no era conveniente incluirlo plenamente como ciudadano. Se le reconocía casi únicamente como "elemento" parte de la panorámica folklórica nacional.

En la lucha armada de la revolución, nuevamente el indígena y el campesino jugaron un papel importante, no solamente porque la lucha armada estuvo a cargo de la clase trabajadora, principalmente del campo, sino porque la cuestión agraria fue en muchos

[1] Que a raíz de los años y de críticas como la de Daniel Cazés (de la cual nos encargaremos más adelante), Villoro reconoce las carencias, deficiencias y omisiones de su texto; además de que nos recuerda que en su origen el texto se apegaba a un proyecto específico como el "Hiperión" que intentaba comprender la historia y la cultura nacionales como categorías propias. Reconociendo incluso que una revisión y aclaración del texto daría lugar a otro totalmente distinto.

sentidos su principal motor. El problema de la tierra, producto de un capitalismo agrario y la modernización económica, propició que un gran número de indígenas perdieran sus tierras, que fueron obligados incluirse por la fuerza y la necesidad a la clase trabajadora en grandes latifundios. El resultado: una "guerra campesina, cuyo propósito fue modificar las relaciones de propiedad en el campo, pero sin que negara radicalmente el sistema de la propiedad privada (Córdova, 1974: 93)"; con el principal énfasis en la propiedad de la tierra que se trabajaba y en su tenencia comunal. Y aunque este principio de lucha por la tierra y los derechos sociales fue el estandarte de la revolución, y por consecuente de los principios políticos de los gobiernos que le siguieron, no fue sino hasta el gobierno de Lázaro Cárdenas en que se incluyó como plan de acción de la política nacional el resolver, o intentar resolver, la deuda que la revolución tenía con el bloque "campesino-indígena".

El derecho constitucional en México siempre se ha estado a la vanguardia entre las grandes constituciones del mundo, la constitución de 1857 fue tal vez la más liberal de la época, pero sus derechos y prerrogativas no correspondían a las necesidades del grueso de la población, sino sólo a la de un grupo que, como dato interesante, siempre estuvo ligado a la propiedad; haciendo que el sujeto de derechos fuera extremadamente limitado. "El problema fundamental es que se partió de la igualdad cuando se trataba de una ficción en sí misma. Es decir, que desde la construcción del Estado nacional evadió la existencia de diferencias y desigualdades entre la población (CESOP, 2006)". Lo que hizo necesario la garantía de derechos más enfocados a la clase campesina y trabajadora en desarrollo, pues sin prerrogativas sociales (de la segunda generación de derechos) se hacía evidente que no se podía acceder de manera efectiva a los derechos civiles y políticos (de la primera generación). Con la constitución de 1917 se privilegió a los derechos de la llamada segunda generación o derechos sociales, tales como la educación, jornada laboral, etc., con lo que la constitución mexicana fue puntero en la materia en su época. El desarrollo de la ciudadanía y los derechos característicos de cada sociedad no es lineal ni progresiva, como se afirma desde el paradigma de la ciudadanía liberal. Cada país, nutrido por las dinámicas sociales, construye de manera particular los derechos con los que dotara a la ciudadanía. La constitución de 1917 se nutrió de los intereses y luchas sociales de la revolución. A esto hay que agregarle la influencia de los intelectuales latinoamericanos, inspirados en el *Ariel* de Enrique Rodó, de inaugurar un renovado quehacer filosófico y humanista, que volteara su mirada a la realidad propia de los pueblos americanos; para encontrarse por primera vez solos y con sus problemas propios. Además del declarado interés de dicha efervescencia latinoamericana de crear una clase media, hasta el momento inexistente, que fuera sostén y motor del desarrollo económico e intelectual de la región.

Uno de los factores que antes de Cárdenas impidieron que el indigenismo avanzara fue la falta de un proyecto de unidad nacional claramente definido, así como las correspondientes políticas públicas y un Estado fuerte que lo pusieran en práctica. Lo cual no quiere decir que se careciera del mismo, desde los primeros años de la independencia hubo un buen número de proyectos importantes de integración nacional. Manuel Gamio,

quien asumió la Dirección de Antropología en 1917, que en aquel entonces dependía de la Secretaría de Agricultura y Fomento (lo que le marcaba su línea económica y social), abogaba por un mestizaje selectivo para el mejoramiento de la raza. Otro ejemplo importante refiere al proyecto de educación pública y popular, en los que los intelectuales de la época fueron ideólogos y artífices con labores importantísimas como la de José Vasconcelos a cargo de la Secretaria de Educación Pública a inicios de la década del 1920, llevando la cruzada por la educación a poblados remotos en todo México, aunque teniendo al mestizaje como ideal. Acorde con el proyecto político, las propuestas de integración y creación de la identidad nacional, como la de Molina Enríquez proponían: "la doble unidad espiritual y material (Citado en Villoro, 1987: 177)" entre todos los habitantes de México. Una nueva identidad producto de la filosofía y la historia; pero también reflejo de lo que se proyectaba como ciudadano mexicano; no olvidando el pasado, pero creando un nuevo hombre con cultura y vida renovadas, acorde a la realidad social.

De ahí que Abelardo Villegas afirme que en los intentos intelectuales de la primera mitad del siglo XX en México: "Los casos concretos del humanismo, de la ilustración, el liberalismo y el positivismo, demuestran que se hizo filosofía en función de la vida misma (Citado en Villegas, 1966: 137)." Autores como Samuel Ramos influenciados por el raciovitalismo español de Unamuno y Ortega y Gasset, intentando recuperar la humanidad contra la barbarie, consideraba necesario hacer un regreso a la tierra para lograr una salud física y moral, y eliminar todos los elementos que pudieran representar una cultura artificial: "relacionar la cultura con la vida (Ramos, 1951: 96)". Aunque, a pesar de todas estas buenas voluntades, la realidad es que en ese momento histórico, como lo apunta Villoro: "El indio es no sólo el elemento alejado, sino el de inferior condición social; su lejanía es caída; su separación significa miseria y servidumbre (Villoro, 1987: 177)".

Villoro acusa a la filosofía y a la política, de aquella época, de utilizar "conceptos raciales para designar propiamente clases (Villoro, 1987: 178)". Para después, siguiendo el modelo dialéctico idealista del desarrollo del indigenismo, afirmar que "el indigenismo ha dado un paso decisivo. Ya no se presenta fundamentalmente ligado a la historia, a la sociología y a la economía. Antes interesaba sólo como pasado, como tradición; ahora se encuentra vuelto a la situación presente (*Ibídem*)". Y fue precisamente así como se atacó la problemática indígena y campesina, como un sector social en condiciones de marginalidad social, económica, política y educativa; que redundaban en un cúmulo de derechos y una ciudadanía precarizada. Como un sujeto de derechos sociales y económicos, en búsqueda de su plenitud civil y política, pero nada más.

Producto de la Revolución, como ya se dijo, los intentos fueron a favor de subsanar las desigualdades y marginaciones de corte social y económico. Entre los proyectos y reformas más importantes están: el proyecto de educación nacional, pública y gratuita; el reparto agrario de tierras o tenencia comunal; y regulaciones a la jornada laboral así como un salario mínimo. Respecto a la jornada laboral y al salario justo, hay que apuntar que el proyecto del salario mínimo como factor de cumplimiento de los principios sociales de la revolución, no es puesto en marcha sino hasta el gobierno del presidente Abelardo L.

Rodríguez, entrando en vigor el 1 de enero de 1934. Lo que evidencia que la letra de la constitución de 1917, no se puso en marcha, ni se logró una práctica efectiva de inmediato. En una conferencia radiofónica fechada el 17 de agosto de 1934, el entonces presidente Rodríguez, manifiesta su objetivo de elevar el estándar de vida de la clase laborante. Haciendo del salario mínimo un derecho social, sobre el:

> criterio de que no sólo pesa sobre el hombre la obligación de trabajar, sino que también tiene derecho indiscutible a percibir un salario que le permita satisfacer sus necesidades, […] disfrute de una vivienda confortable, de una comida nutritiva y de una indumentaria que lo proteja de las inclemencias del tiempo (Rodríguez, 1934).

Considerando que el pago de mejores salarios es un principio de equidad social, que si bien no supone la igualdad de ingresos para todos, implica hacer efectivos principios revolucionarios que pretenden evitar que el provecho redunde a favor de pocos; y si a favor de beneficios económicos más amplios para las masas, que diera lugar a una clase media[2]. Derecho social que correspondió al cardenismo dar continuidad y consolidar.

El proyecto educativo, también encuentra su consolidación en el proyecto cardenista. Si bien ya se había puesto en práctica desde los primeros años subsecuentes a la revolución, las reformas al artículo 3ro. propuestas en 1934 producto del Plan sexenal cardenista (que representaba más que un plan definido de acción, una declaración de principios) tenían por objetivo, hacer del bien social de la educación un postulado acorde a la doctrina socialista de la época, en armonía con las demandas e intereses de la clase trabajadora. Proponiendo una educación que:

> …además de excluir toda enseñanza religiosa, proporcionará respuesta verdadera, científica y racional a todas y cada una de las cuestiones que deben ser resueltas en el espíritu de los educandos, para formarles un concepto exacto y positivo del mundo que les rodea y de la sociedad en que viven, ya que, de otra suerte, la escuela no cumplirá su misión social(PNR, 1934).

Educación proyectada a consolidar la nacionalidad homogénea, y que como principio de vida, pretendía una progresiva socialización de los medios de producción económica; por lo que se afirma en la misma iniciativa que de "su realización depende o se deriva la misma integración, desarrollo y progreso de la colectividad (*Ibídem*)". Una educación socialista, para un gobierno inspirado en una revolución a favor de los derechos sociales.

En materia agraria, también desde el gobierno de Abelardo Rodríguez, el 18 de enero de 1934, se modifica el artículo 27 constitucional, dando a los campesinos, que guardasen el estado comunal, la capacidad de disfrutar sus tierras que se les hayan restituido o se les

[2] O nueva burguesia. De la cual nos habla Mariano Azuela, como producto de este proceso, en su libro: *Nueva burguesía,* México, lecturas mexicanas 72 FCE, 1985

restituyeren. Siendo también el periodo cardenista el encargado de crear un nuevo orden rural, haciendo la mayor redistribución de tierras en un sistema de ejido, convirtiéndolo en: "el verdadero motor de su política de masas en el campo (Córdova 1974: 94)". Dicho respeto y protección de las tierras comunales, convertidas en ejido, más que justicia histórica de restitución de una propiedad a quienes por siempre lo habían tenido como forma de vida, tenía por objetivo hacer del ejido un conducto eficaz para la explotación de la tierra. Organizar en ejidos a los campesinos-indígenas para *organizarlos* dentro de los nuevos modelos económicos de producción, con postulados como progreso y modernización.

Las antes dichas construcciones de derechos sociales, que se especifican en instituciones creadoras de ciudadanía tienen su importancia, porque gracias al intento de hacer llegar a todos los mexicanos los derechos sociales, y en especial de sacar de su condición de marginalidad al llamado bloque campesino-indígena, se evidencia que campesinos e indígenas no podían significar propiamente lo mismo. Se reconoce que ambos colectivos tienen marginaciones sociales y económicas, a las cuales el proyecto revolucionario tiene la labor de atender, pero parece que no queda del todo claro cómo subsanarlas. Lo cual da lugar a la creación del Departamento de Asuntos Indígenas (DAAI), antes mencionado como referente del indigenismo progresista al cual refiere Villoro. Miguel Othón de Mendizábal, que destacó por sus investigaciones etnográficas en dicho departamento, sugirió que el DAAI estuviera más enfocado a resolver problemas concretos de las comunidades. Mientras que otro organismo especializado se encargara de la labor de investigación antropológica profunda, a raíz de lo cual surge en 1938 el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Los anteriores son antecedentes del Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado el 14 de abril de 1940 en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán; que en México sería también antecedente directo de la conformación del Instituto Nacional Indigenista en 1948, contemporáneo de la redacción del texto de Villoro del cual nos ocupamos. Dicho Congreso Indigenista es relevante porque manifiesta, a la letra, que el indígena representa ya propiamente un problema, no del todo similar al campesino, al intentar integrarlo a las políticas sociales. De ahí que, en el discurso inaugural, Cárdenas declare:

> Al indígena deben reconocerle derechos de hombre, de ciudadano y de trabajador, porque es miembro de comunidades activas, como individuo de una clase social que participa en la tarea colectiva de la producción. Es el indio, agricultor y artesano, obrero que perpetúa las manifestaciones del arte primitivo en su cerámica, en sus bellas creaciones ornamentales y en sus construcciones maravillosas, el que ha trazado las veredas por donde circula desde hace siglos la vida comercial de las comarcas y ha conservado sus sistemas de trabajo, mientras puede adaptarse a las necesidades de la gran industria moderna (Cárdenas, 1949).

Donde el problema del indio es que no es propiamente un sujeto social como lo son los trabajadores. Se pretende mejorar sus condiciones de vida, sacarles de su marginalidad social, incorporándolos a la sociedad para que puedan tener "desarrollo pleno de todas sus potencialidades y facultades naturales de la raza (*Ibídem*)". Pero el problema está en que se afirma que "El programa de emancipación del indio es en esencia el de la emancipación del proletario de cualquier país (*Ibídem*)". Y aunque se afirma la necesidad de no olvidar las condiciones especiales de su clima, sus antecedentes y sus necesidades, todo va enfocado a hacer entrar a los indígenas "en la comunidad nacional con todos los atributos y factores que contribuyen a su progreso económico y a su composición democrática (*Ibídem*)".

Villoro critica las políticas nacionales de marginar a los indígenas, de implantarles proyectos ajenos a su naturaleza y a su historia. Los mecanismos de inclusión han sido: asimilarlos, convertir al indígena al modelo de lo que el proyecto nacional entiende por indígena (es decir; convertirlo en un proletario sin más) y hacerlo que sirva a los intereses de los criollos; o que en el mejor de los casos se acople a los ya mestizos. El mestizo representa, la nueva clase media que lucha contra los elementos que representan lo europeo, se opone a la clase dominante; representa a trabajadores, jornaleros, indígenas obreros, y propietarios comunales; y es al mismo tiempo el estandarte de la nacionalidad mexicana. Villoro es consciente de ello, y en alguna medida también cree que el camino del mestizaje sea parte de la solución al problema indígena, aunque no en los términos anunciados líneas arriba.

El indígena es presentado por Villoro como una categoría existenciaria ante el mestizo: como el otro por quien me reconozco. Este Otro del no-mestizo representa la alteridad más radical. Por ello el mestizo "tiene que dirigirse a lo ajeno, a lo alejado, a lo escindido de él. América se ve como una realidad desgarrada en la que se enfrentan sus elementos en alteridad; y sólo en su escisión puede el mestizo hallarse a sí mismo; sólo en la alteridad encuentra la vía del conocimiento de sí (Villoro, 1987: 187)". Es decir, no se trata de mestizar solamente al indígena, sino de dar lugar y sentido a un nuevo mestizo por medio de la alteridad. Reconocer la diferencia del otro que me es ajeno, pero que en su diferencia y en nuestra interrelación es cómo podemos dar lugar a un nuevo hombre que es muestra y representación de lo que se proyecta como el "sujeto mexicano". Debido a la alteridad, hay que respetar en su forma la diferencia del otro; pues, es también a través de esta diferencia como se explica el sujeto que el mestizo *es*, el que proyecta, y el que en común somos todos, indígenas, mestizos, criollos, negros, etc.

La postura de Villoro denota variaciones importantes respecto a los indigenistas que le anteceden, pues más allá de sólo ocupar categorías propias de la filosofía existencialista para hablar del indígena, también manifiesta la necesidad de un respeto absoluto a los indios; lo que sólo puede ser dado por medio de la alteridad que construye desde la diferencia lo propio. Por otro lado, manifiesta claramente como el sujeto indígena se ha construido siempre como un problema frente a las políticas nacionales, y a los abusos y marginaciones de la misma sociedad en todas sus formas.

En el intento de integrar a los indígenas al proyecto nacional postrevolucionario, se construye un problema. Se vuelve evidente que el campesino y el indígena comparten condiciones de marginación social y económica, que los gobiernos de corte social intentaban resarcir, pero que no son exactamente ni las mismas marginaciones ni las únicas. Cuando en el periodo cardenista se intenta organizar a los diversos bloques sociales, y mediante una política social dar origen a una clase media más o menos homogénea que manifestara la nacionalidad mexicana, como finalidad última estaba el construir un Estado fuerte. Al intentar integrar a las comunidades campesinas al gobierno socialista, no sólo se enfrentan al problema de la marginación social, histórica y económica; sino a problemas concisos como los de lenguaje, simbología religiosa y con su medio ambiente, sus particulares formas de organización social y política, etc.

El proyecto político mexicano de la primera mitad del siglo XX se construye en un camino diferente al de un sujeto individual liberal, al que prioritariamente es necesario garantizar derechos civiles y políticos (primera generación de derechos); poniendo sus prácticas políticas sobre la construcción de un sujeto emanado de las necesidades comunes, garante de derechos sociales y económicos (segunda generación de derechos) al considerarlos prioritarios e incluso condiciones de posibilidad de los civiles y políticos. Y este punto es fundamental, porque especifica las marginaciones que buscan subsanarse en la búsqueda de la ampliación de la ciudadanía, al tipo de sujeto que va a atender o en su caso construir, así como las pautas de su desarrollo. El indígena puede que comparta un gran cúmulo de marginaciones con el campesino, que incluso sea difícil separar una condición de la otra, pero no todo indígena es campesino ni todo campesino es necesariamente indígena. El campesinado, como el obrero, es un bloque fundamental para una política social, es uno de los sujetos fundamentales hacia los que van enfocados los derechos sociales antes expuestos; y aunque dichos derechos sean garantías y prerrogativas que los indígenas también requieren, el indígena requiere también un cúmulo de derechos diferentes a los sociales y acordes a su categoría de sujeto político. No sólo es presa de una marginación social y económica, también se le margina en torno a su cultura; es decir su marginación también está en torno a su cultura, a su epistemología, a su organización política como colectivo, a su no reconocimiento desde su plenitud como sujeto diferente. De no resarcir estas marginalidades, se incurre en una violencia sistémica[3], la exclusión por parte del sistema es total y la violencia que se ejerce sobre él es la mayor.

La importancia de Villoro está en el intento de sintetizar filosóficamente al indigenismo, para, desde categorías éticas, exigir alteridad ante el indígena. Reconocer su diferencia y ser consciente que en un proyecto nacional donde compartimos un espacio común, él es también nosotros, lo que nos permite reconocernos con los otros y con nosotros mismos. Esto lo convirtió en uno de los referentes obligados del indigenismo en México, e incluso a ser

[3] Según Slavoj Zizek existen (principalmente) tres tipos de violencias, en orden ascendente: la violencia subjetiva, de un individuo contra otro, la violencia objetiva de las ideologías y la sistémica o ultraobjetiva que implica la creación de individuos desechables, la negación rotunda de la diferencia. Cfr. Slavoj Zizek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales,* Buenos Aires, Paidós, 2010

considerado como uno de sus fundamentos. Pero aún a pesar de ello Villoro no se da cuenta que hay un problema indígena aún más grande de los problemas sociales, y así tiene a bien apuntárselo Daniel Cazés Menache, aclarando que el problema del indígena es principalmente cultural y no social (Cazés, 1963). Pues, a pesar de la alteridad, producto de su entonces ideología social y dialéctica, Villoro afirma que la solución al problema indígena es pasar a la clase universal del proletariado:

> La clase campesina, a la que pertenece la mayoría de los indígenas, es de suyo la clase menos universal. Ella es la fuente de todos los particularismos y regionalismos y por sí misma no llegaría nunca a la conciencia de una solidaridad humana universal. Para que el indio adquiera conciencia de universalidad y, por tanto, pueda proseguir su lucha libertaria, debe "pasar a la clase más universal de la historia: el proletariado. […] cosa que logrará al proletarizarse o al dejarse dirigir conscientemente por esta clase (Villoro, 1987: 231, nota 50).

Desde su independencia, y con más fuerza después de la revolución, México se transforma en una sociedad de clases que pretende eliminar los elementos raciales de las políticas nacionales. Y es precisamente así como el primer indigenismo ataca el problema del indígena, como un problema de clases sociales; aún sin descubrir que el indígena requiere un cúmulo de derechos propios de su condición cultural, donde la finalidad sea el respeto de sí mismo y por ellos mismos, y no simplemente la integración al proyecto nacional. Como un sujeto de interés, pero no como un sujeto de derechos.

Referencias

Azuela, Mariano (1985): *Nueva burguesía,* México, lecturas mexicanas 72 FCE

Cordova, Arnaldo (1974): *La política de masas del cardenismo,* México, Era

Franco, Jean (1971): *La cultura moderna en América Latina,* México, Joaquín Mortiz

García Puron (1964): Manuel, *México y sus gobernantes,* México, Manuel Porrúa

Magallón Anaya, Mario (1991) *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una filosofía de la Historia.* México, CECYDEL/UNAM

Magallón Anaya, Mario (2007):"*Samuel ramos y su idea de cultura en México*" en *Revista Temas de Ciencia y Tecnología*, Vol.11, Núm. 33, México, septiembre-diciembre

Ramos, Samuel (1951), *El perfil del hombre y la cultura en México,* México, Espasa Calpe, Colección Austral Mexicana

Magallón Anaya, Mario (1990): *Hacia un nuevo humanismo. Obras Completas, Tomo II.* México, Nueva Biblioteca Mexicana

Rodó, José Enrique (1961): *Ariel*, México, Espasa Calpe

Villegas, Abelardo (1966): *La filosofía en la Historia Política de México,* México, Editorial Pormaca, 1966

Villoro, Luis (1987): *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México,* México, CIESAS/SEP

Zizek, Slavoj (2010): *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales,* Buenos Aires, Paidós

Zapata, Francisco (2010): *Ideología y política en América Latina,* México, El Colegio de México

Cárdenas, Lázaro (1935):"Acuerdo del C. Presidente de la República, general Lázaro Cárdenas, para constituir la Confederación Nacional Campesina. 9 de julio de 1935", publicación en línea, disponible en<http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1935%20ACNC.html>, fecha de acceso 23 de febrero de 2013.

Cárdenas, Lázaro (1940): "Discurso del Presidente de la República en el Primer Congreso Indígenista Interamericano. Lázaro Cárdenas del Río. Pátzcuaro, Michoacán. 14 de Abril de 1940", publicación en línea, disponible en <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1940PCM.html>, fecha de acceso 23 de febrero de 2013.

Cazés Menache, Daniel (1963): "Historia y sociedad. Indigenismo en México: pasado y presente", publicación en línea, disponible en <http://danielcazesmenache.wordpress.com/democracia/indigenismo-en-mexico-pasado-y-presente/>, fecha de acceso 10 de febrero de 2013.

Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública CESOP (2006): "Antecedentes", en *Asuntos Indígenas* [Actualización: 28 de abril de 2006], publicación en línea, disponible en < www.diputados.gob.mx/cesop/>, fecha de acceso 23 de febrero de 2011.

Rodríguez, Abelardo (1934): "Conferencia radiofónica del presidente Abelardo L. Rodríguez sobre el salario mínimo. 17 de agosto de 1934", publicación en línea, disponible en <

http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1934ISM.html>, fecha de acceso 23 de febrero de 2013.

PNR (1934): "Iniciativa presentada por el PNR para reformar el artículo 3º. Septiembre 26 de 1934", publicación en línea, disponible en <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1934IRefArt3.html>, fecha de acceso 23 de febrero de 2013.

Sámano Rentería, Miguel Ángel (2004): "El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000). Un Análisis", En: En José Emilio Ordóñes Cifuentes (Coordinador) *La construcción del Estado nacional: democracia, justicia, paz y Estado de Derecho. XII Jornadas Lascasianas. Instituto de Investigaciones Jurídicas,* UNAM, Serie Doctrina Jurídica. Núm. 179. México, publicación en línea, disponible en <http://www.bibliojuridica.org/libros/3/1333/10.pdf>, fecha de acceso 20 de febrero de 2013.

Ancestría diaguita: una filiación restituida

María Victoria Sabio Collado
Universidad Nacional de Salta-CONICET
Argentina
mvsc_salta@yahoo.com.ar

Resumen: En la búsqueda por comprender los procesos de revisibilización indígena, este trabajo se propone abordar, en su especificidad, la reaparición pública del pueblo diaguita en la provincia de Salta, ello a partir del análisis de un caso: la comunidad Juan Calchaquí de Villa Floresta (Ciudad de Salta). Tras ese objetivo, se consideró que la reconstrucción etnográfica de la conformación del colectivo constituiría una estrategia analítica para comprender los modos en que operan y se desenvuelven estas dinámicas de autorreconocimento indígena. En esa dirección, a partir de una sucesión de entrevistas realizadas a miembros del colectivo se pudo conocer que, desde sus análisis y periodizaciones, su trayectoria estuvo marcada dos momentos, en los cuales se pasó de la «organización cultural» a la «organización política» de la comunidad. En el «primer momento» la identidad diaguita pasó de un "estado" de interiorización de la autoadscripción de las familias como indígenas a un «segundo momento» donde ésta es exteriorizada y públicamente reivindicada.

Palabras clave: Revisibilización; diaguita; organización; resistencia; poder.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Uturunku Achachi, ISSN 0719-1294, diciembre de 2013.

Citar este artículo:

Cita sugerida
Sabio Collado, María Victoria. 2016. "Ancestría diaguita: una filiación restituida", *Humanidades Populares* 9 (16), 19-41.

APA
Sabio Collado, M. V. (2016). Ancestría diaguita: una filiación restituida. *Humanidades Populares,* 9 (16), 19-41.

Chicago
Sabio Collado, María Victoria. "Ancestría diaguita: una filiación restituida". *Humanidades Populares* 9, no. 16 (2016): 19-41.

MLA
Sabio Collado, María Victoria. "Ancestría diaguita: una filiación restituida". *Humanidades Populares* 9.16 (2016): 19-41.

Harvard
Sabio Collado, M. V. (2016) "Ancestría diaguita: una filiación restituida", *Humanidades Populares,* 9 (16), pp. 19-41.

Introducción

En Argentina, así como en gran parte del continente, los procesos de *revisibilización* indígena y la multiplicación de movimientos organizativos-reivindicativos de compleja trama y de gran envergadura cobraron protagonismo desde fines de los años 80[1]. En su especificidad, la *reaparición pública* y el proceso organizativo del pueblo diaguita en la provincia de Salta cobró fuerza y visibilidad desde 1990, acentuándose a comienzos del segundo milenio, convirtiendo a los Valles Calchaquíes[2] en el escenario principal -aunque no el único- de estas dinámicas sociales[3].

Sacralizado en la narrativa *hegemónica* local como sujeto cultural propio del pasado preprovincial, el pueblo diaguita fue dado por "extinto" en la cartografía salteña -y regional- de alteridad desde fines del SXVII, luego de las llamadas *Guerras Calchaquíes* y los procesos de "desnaturalización"[4] a las que estas poblaciones fueron sometidas. Estos "expobladores" –según este relato histórico dominante- fueron sujetos diversamente construidos, dependiendo de los ojos de quien miraba y de quién tenía qué pluma en sus manos[5], pero sus perspectivas coinciden, de uno u otro modo, en afirmar el "vaciamiento"

---

[1] Estos procesos dieron lugar al desarrollo de un amplísimo abanico de investigaciones por parte de cientistas sociales que interesados en reflexionar sobre algunas dimensiones (entre otras) como la identitaria y política los denominaron y conceptualizaron como *etnogénesis*, *(re)etnización, (re)surgimiento*, *(re)emergencias étnicas, el "despertar indio", el "retorno del indio", etc*. (Bengoa, 2009; Escolar, 2007; Bartolomé, 2004, 2006; Castro Ossami de Moura, 2008; Pacheco de Oliveira, 1994,2010; De Certau, 1977; Albó, 1991; etc.).

[2] Sistema montañoso y de Valles que atraviesa las actuales provincias de Salta, Tucumán y Catamarca (noroeste argentino).

[3] Cabe lugar una aclaración y es la imposibilidad de homogenizar estas dinámicas en el Valle. Como sostiene Pizarro (2006), hay grises y matices en la cartografías de estos procesos de reconocimiento y no-reconocimiento, de adscripción o no de los sujetos, debido a que hay áreas donde la filiación indígena está tajantemente cortada, prevaleciendo otros tropos de identificación y de clivajes subalternos, fundamentalmente, de clase.

[4] Denominación dada a tres momentos de extrema virulencia en el enfrentamiento entre españoles e indígenas en el Valle Calchaquí, donde los últimos resistieron por más de 160 años a la invasión colonial. El primero tuvo lugar entre 1534 y 1565 y estuvo al mando de Juan Calchaquí, símbolo heroizado del pasado diaguita, por quien la comunidad protagonista aquí lleva su nombre. El segundo, entre 1630 y 1643 y el último entre 1656 y 1665 culminando ésta con dos campañas de pacificación y, finalmente, con la caída y la "desnaturalización" de los "naturales rebeldes". El término "desnaturalizaciones" refiere a una política aplicada por las autoridades españolas de trasladar de forma forzosa a las poblaciones locales y su instalación en nuevas regiones (Rodríguez, 2008).

[5] Por los objetivos mismos de este trabajo, sólo interesa mencionar algunos de los antecedentes más significativos en la diversidad y amplitud de investigaciones que viajeros, historiadores, antropólogos, arqueólogos, folklorólogos realizaron en los Valles que, aun en la heterogeneidad de esos aportes, estos contribuyeron a construir el *paisaje* social y la *narrativa* cuya *matriz imaginaria* se auna sobre la premisa de un pasado indígena "desaparecido. Durante la últimas décadas del SXIX y principios del SXX, los Valles fueron un destino clave y digno de explorarse para quienes habían emprendido la búsqueda de los orígenes de la Nación, así en la exploración de la *esencia nacional* llegaron al área, entre otros, A. Quiroga, J. B. Ambrosetti y S. Lafone Quevedo. Heredero intelectual de los anteriores, hacia mediados del SXX, llega el folklorólogo Augusto Cortazár quien inicia diversas investigaciones orientadas al estudio de las "tradiciones" Calchaquíes, rastreando e indagando acerca de la vigencia y supervivencia fragmentaria del pasado indígena. Hacia fines

del Valle y la "extinción" del indígena "puro", tras la última guerra. Luego de ella, y desde este lugar común de enunciación, algunos de estos "amantes del Calchaquí" consideraron a sus pobladores como "mestizos"[6], cuerpos sobre los cuales era/es posible detectar ciertos fragmentos de ese pasado, "restos" de un enmarcado paisaje social ya desaparecido en su pureza y devenido en mixtura, biológica y cultural. Sin detenernos en la especificidad de los modos, contenidos y de los matices con que estos *discursos* fueron construyéndose e instalándose, partimos de una realidad empírica donde colectivos autoidentificados como diaguitas reivindican su descendencia de los originarios ocupantes del valle, exigiendo el reconocimiento de la vitalidad de su cultura así como el efectivo cumplimiento de sus derechos en tanto pueblo indígena. En síntesis: interpelan, desde las entrañas, a esta *retórica hegemónica*. La pregunta general que de aquí deriva –pretenciosa si se quiere- y que de algún modo motiva a escribir estas páginas es: ¿cómo entender, o más bien, cómo explicar la presencia de indígenas dados por "extintos" en tierras construidas como "despobladas" de sujetos étnicamente marcados?

Con la intención de hallar pistas que permitan comprender estos procesos de autorreconocimiento indígena, analítica y metodológicamente se parte de tomar explícita distancia de aquellas lecturas que, seducidas por la simplista "paradoja": extinción/vitalidad, se focalizaron en la veracidad o "truchidad" de las adscripciones a colectivos indígenas y/o en la mera "instrumentalidad" de la acción social. Así, desde un abordaje cualitativo, se opta por ingresar al tratamiento de la cuestión desde un enfoque etnográfico, es decir, privilegiando un análisis que da centralidad al significado y a los procesos interpretativos abordados desde el marco de referencia de los propios actores. Es así que a partir de los registros de más de tres años de trabajo etnográfico realizado en la comunidad diaguita Juan Calchaquí[7] (ubicada en la Ciudad de Salta, Personería Jurídica Re.Na.Ci n° 069) se hace una relectura de los diarios de campo, de las transcripciones de entrevistas, de encuentros informales y de observación participante. Es decir que, a la luz de los datos, se busca comprender los modos en que operan y se desenvuelven estas dinámicas de *autoreconocimiento diaguita* siendo abordado éste a partir del caso etnográfico.

En contraposición a las lecturas del pasado realizadas con lentes hegemónicos, ancladas sobre las premisas de "extinción" y "desaparición" a las que ya se aludió, la comunidad Juan Calchaquí reivindica la continuidad, en el tiempo y en el espacio, de sujetos portadores de marcas diaguitas de alteridad. Donde unos leen "muerte", ellos refieren a períodos de «violencia» e «invisibilización» impuesta desde arriba y a contra-respuestas, subalternas, donde los actores apelaron al «silenciamiento» de las autoidentificación como

---

de este siglo y hasta la actualidad, recorrieron estos espacios arqueólogos como A.Rex González, que relevaron y renovaron gran parte de las hipótesis de la arqueología regional y trabajos etnohistóricos como los de A.M. Lorandi y su equipo de investigación (Rodríguez, 2008; Lanusse, 2007).

[6] Aquí se considera al *mestizaje* como un constructor intelectual que sobre la valoración de una mezcla que asimila, subsume e impone lo hispano sobre lo indígena, erige la idea según la cual en el acto mismo de mixtura –biológica y cultural- se niega la existencia del indígena como tal (Villagrán 2012).

[7] Trabajo que se plasmó en mi tesis de licenciatura y abrió campo para mis estudios de posgrado.

indígenas, es decir, al *engrosamiento* de sus *máscaras* delineando lo que Scott (2000) llamó la *infrapolítica*. Los dirigentes de la comunidad, interlocutores protagónicos en este trabajo, sostienen que fue a través de las prácticas de la vida cotidiana y desde las memorias, fuentes nutricias y reservorios de su identificación como indígenas, desde donde se cobijó una *identidad* que permaneció «interiorizada». No fue sino hasta comienzos de los años 90´ cuando la comunidad empieza a dar los primeros pasos en su constitución como colectivo diaguita, primero, "restituyendo" el trazo con la ancestría diaguita para luego hacer expresa su indigeneidad, ingresando en los espacios políticoinstitucionales fundamentalmente del 2000 en delante.

De esta manera, por considerar al camino trazado y recorrido por la Juan Calchaquí como una veta de ingreso a la comprensión del modo en que operan estas dinámicas, la propuesta de este trabajo es hacer una reconstrucción etnográfica de la conformación de la comunidad, enfocando en esos dos momentos claramente identificados en el relato: de la in*visibilización* a la *visibilización* de su identidad diaguita.

En esa dirección, teniendo en cuenta el material de campo y pensando en el tratamiento específico del caso etnográfico, se retoman principalmente algunas herramientas teóricas brindadas por J. Scott (2000) y J. Nash (2008; 2001) para comprender y explicar los distintos modos en que se expresa la *resistencia* desde los sectores subalternos. Se rescata de ambos autores el privilegiado tratamiento dados a los espacios y a las prácticas de la vida cotidiana así como algunos indicadores que aportan a entender cómo ciertos *discursos ocultos* pueden tomar vehemencia para trastocarse en formas abiertas y públicas ante el *poder*.

La comunidad diaguita Juan Calchaquí. Presentación del caso etnográfico

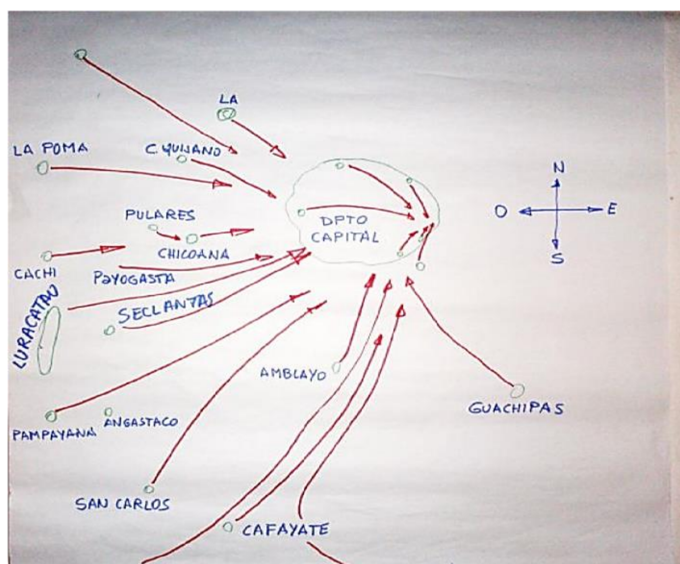
Entre las comunidades que tuvieron un lugar destacable en la motorización de los procesos de visibilización y en la conformación y promoción del *proceso organizativo*[8] del pueblo diaguita en la Provincia de Salta la comunidad Juan Calchaquí, protagonista aquí, ha tenido amplia participación, fundamentalmente a través de sus dirigentes, quienes han desempeñado el rol de delegados y ocuparon un lugar de notorio liderazgo. Éstos se presentan a sí mismos como representantes y miembros de una «comunidad periurbana», lo que significa, en sentido nativo, «vivir en las márgenes» o en las «periferias» de la ciudad, en este caso de la Ciudad de Salta.

Constituida por una base de alrededor de 45 familias, es considerada por ellos como una «comunidad» en tanto es un «conjunto de familias donde todos se conocen y todos viven en un mismo lugar, que es la zona central y superior del cerro sobre el que se asienta

[8] La materialización de esa organización se sustancia en la conformación de una organización supra-comunal diaguita: la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (UPND) sede Salta, *cuerpo colectivo unificado* de alrededor de 40 comunidades de la provincia. A su vez, actualmente, la UPND se articula a nivel nacional con una organización pluri-pueblo llamada el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO).

Floresta»[9]. Estas familias que componen la «comunidad» y que viven dispersas en dicha área del barrio comparten, además del espacio, la experiencia de haber vivido particulares trayectos migratorios desde distintas coordenadas de los Valles Calchaquíes para culminar en la ciudad de Salta, entre hace 30 y 60 años atrás.

De este modo, las *migraciones* se constituyen en el *hito fundante* de la comunidad Juan Calchaquí, en tanto, a través de ellas, las numerosas familias vallistas se interceptan y relocalizan en un espacio común en la capital provincial. Su proveniencia de las tierras Calchaquí, y con ello el ser «vallistos», se constituyen en el criterio excluyente de adscripción al colectivo, en tanto que, para ser miembro, se hace indispensable dar pruebas "fehacientes" del lugar de origen de las familias (puede ser a través de actas de nacimiento, de bautismo, de documentos de identidad, etc., sean éstos personales y/o de parientes ascendentes,). Además de las experiencias de desarraigo, a los circuitos, a los móviles de la transhumancia y a la reubicación de estas familias en la ciudad, en un trabajo anterior se destacó que algunas representaciones, nociones y sentidos que se desprendieron en los relatos de esas experiencias "comunes", es decir, de la *comunalización* de ciertas memorias, *fueron* sedimentándose los ingredientes principales a partir de los cuales se "cocinó y cocina" el relato del grupo y desde donde se desprendieron, como se verá más adelante, las marcas diaguitas de *alteridad*[10].



Trayectos migratorios de las familias miembros. Grupo focal, 2011.

[9] Finca La Floresta, como la llaman sus dirigentes, limita al Oeste con Villa Mitre, al Sur con el Parque Industrial, al Este con una cadena de cerros y al Norte con Barrio Constitución. Se trata de uno de los barrios más poblados de la ciudad y, a la vez, una de las zonas con mayor déficit en los servicios públicos (González Romano, J., 2012)

[10] Las experiencias migratorias, las representaciones nativas del pasado así como el modo en que los miembros de esta comunidad diaguita urbana edifican algunas de sus marcas culturales distintivas, y específicamente su «ser diaguitas», fueron analizados en trabajos anteriores (Sabio Collado, 2012; 2013).

Desandando el camino en clave nativa: la comunidad en retrospectiva

En las búsquedas por descifrar cuándo y cómo la comunidad se constituyó y personificó como *sujeto colectivo diaguita*, aspectos que nos sumergen en las complejas dinámicas de constitución de los grupo (cuestión que no abordaremos sino a la luz de los registros), cronológicamente se identifica a la década de los 90´ como un primer hito en la historia de conformación de la comunidad. Por aquellos años, sostuvieron los dirigentes, algunos de los miembros actuales de la comunidad pusieron "bajo lupa" el horizonte cultural común de las familias «vallistas» asentadas en Floresta, empezándose a tematizar su filiación y descendencia indígena y, específicamente, su «ser diaguita». Una vez puestos en marcha algunos procesos simbólicos que suponen la construcción de la grupidad, de los cuales buscaremos dar cuenta, en este caso de la condición de indígenas de las familias, tiene lugar un segundo quiebre. Es aproximadamente a mediados del 2000, cuando la «comunidad» ingresa a los espacios estatales en busca de reconocimiento oficial en tanto comunidad indígena y, de forma paralela, a consolidarse como actor clave en la construcción y articulación de una organización diaguita supra-comunal a nivel regional y provincial.

Así, de una sucesión de entrevistas realizadas a estos representantes se pudo conocer que, desde sus análisis y periodizaciones, la trayectoria de la comunidad está marcada por esos dos «quiebres» a los que recién se aludió y a dos «momentos» claramente diferenciados. Las categorías nativas emergente fueron: el paso de la «organización cultural» a la «organización política» de la comunidad. En el «primer momento» la identidad diaguita pasa de un "estado" de *interiorización* a la autoadscripción de las familias como indígenas y un «segundo momento» donde ésta es *exteriorizada* y públicamente reivindicada. Por los objetivos definidos por este trabajo, se focalizará en el primero.

	Primer «momento»	***Segundo «momento»***
«Estado» de la Comunidad	***«ORGANIZACIÓN CULTURAL»*** ***«desorganizada»***	***«ORGANIZACIÓN POLÍTICA»*** ***«organizada»***
Categoría adscriptiva	***«Vallistos»***	***«Diaguitas»***
Identidad indígena	***«Invisibilizada»*** ***Fase "negativa" Fase "positiva"***	***Exteriorizada***

El primer momento: de «vallistos» a «nativos»

A los fines aquí es en el «primero momento» donde acontece el hecho más sustancial del trayecto recorrido por la Juan Calchaquí. Es aquí cuando, por un lado, se activaron los procesos de construcción, resignificación y sedimentación de aquellos elementos que permitieron erigir las fronteras culturales del grupo en tanto colectivo diaguita, y por otro, se inauguraron instancias reflexivas en las cuales se configuró la *capitalización del pasado,* dinámica imbricada en la reedición y resemantización de los sentidos otorgados al pasado.

Dentro de los márgenes de este momento inicial, se distinguen *dos fases*. En la primera de ellas, que se denominará *fase negativa,* las familias no autoadscriben a una identidad indígena más bien prevalecen aquí, de acuerdo al relato de los dirigentes, otro tropo de identificación entre las familias cuyo anclaje radicaba, fundamentalmente, en el ser «vallistos». La *fase positiva* refiere, sintéticamente, a la constitución de la identificación del grupo en clave indígena, entre otros aspecto, ello implicó construir y resignificar ciertas *marcas culturales,* destacándose en este caso ciertas memorias familiares y prácticas sociales así como a marcas en los cuerpos de los vallistos, a partir de las cuales las familias empiezan a definir su condición de indígenas y, específicamente, su «ser diaguitas».

En relación a esto se considera aclarar dos aspectos conceptuales. Retomando a C. Briones (1998), las *marcas* refieren a elementos simbólicos y/o materiales a través de los cuales una comunidad se imagina a sí misma como tal, es decir, elementos mediante los que se constituyen y sedimentan las categorías sociales. Estas marcas con que la alteridad se va inscribiendo y su combinatoria en prácticas de marcación y auto-marcación (a través de las cuales se instaura la disyunción que produce al ego y al alter), no dependen de cualidades intrínsecas de los colectivos sino de que, en contextos específicos, prevalezcan tendencias de alterización de determinadas marcas. De esto se desprenden cosas cuestiones que se consideran nodales para comprender los modos en que tienen lugar estos procesos de visibilización indígena y son, primero, la mutabilidad histórica de las marcas y, segundo, el hecho de que ellas no refieren a una condición esencial de los grupos sino que, más bien, se imaginan e instituyen a través de formas de expresión y de representaciones culturales que, luego de ciertas prácticas de apropiación, son legitimadas como "propias" y distintivas del grupo. Se conforman, así, los corpus de *identidad*[11] colectiva. Esta producción de efectos culturales de frontera (Hall, S. y Du Gay, 2003) está atravesada por lo que Briones denomina el *proceso de alterización,* refiriéndose a la marcación de la *distintividad* cultural, donde ciertas dimensiones de la praxis se simbolizan expresando una diferencia grupal.

[11] Se concibe a la identidad como una construcción social permanentemente redefinida en el marco de una relación dialógica con el *otro*. Como práctica significante, está sujeta al juego de la *mismitud* y la *diferencia*, es decir, que obedece a la lógica del "más de uno". Como proceso, actúa a través de la diferencia y entraña un trabajo de marcación y ratificación de los límites simbólicos.

De la «cuestión cultural» a la restauración de la filiación indígena.

En este momento inicial, los dirigentes se remiten en el relato a los tiempos en que los «vallistos» se asentaron en lo que hoy es Floresta, cuando «era una zona rural» y cuando aún podían reproducirse los «lazos y prácticas comunitarias». La acuarela del «antes» en el barrio tenía un parecido más cercano a los lugares de origen de las familias que al de una ciudad, no solo por su paisaje rural, sino también porque allí, refieren, se entramaban lazos sociales entre los oriundos de los Valles Calchaquíes, aflorando prácticas típicamente «vallistas». En esos momentos, sostienen los dirigentes de la comunidad, no existían alambrados entre las casas, por lo que «casi no había separación entre un terreno y otro».

Además, la vida social transcurría en un entramado denso de relaciones solidarias, en el cual se participaba de formas de vida y prácticas sociales entre vecinos vallistos así como, también, se compartían distintos eventos de la vida cotidiana, tales como bailes o el trabajo. Es así que «cuando (los vallistos) llegaron al lugar que actualmente ocupan, hace más de 30 años, movidos por la necesidad de trabajo, se encontraron con un campo abierto, donde podían criar animales, cultivar maíz y zapallo, manteniendo de esta forma vivas las costumbres comunitarias».

Sin embargo, fue el crecimiento de Salta Capital lo que produjo que la ciudad se expandiera y los vallistos se transformaran en citadinos, porque, «con anterioridad al crecimiento urbano», habitaban un espacio «rural» donde podían reproducir las prácticas «típicas del campo». Estas cercanías con la ciudad habrían producido algunos cambios, donde tanto las personas como los espacios debieron incorporar las pautas de la vida urbana. Por un lado, estas personas se vieron obligados a ingresar al mercado local, haciendo principalmente "changas" y, por otro, los espacios hubieron de adecuarse a ciertos patrones y reglamentaciones urbanísticas locales. Sobre esto último, sostienen los dirigentes, se experimentaron algunos cambios: la circunscripción y la individuación de los terrenos que cada familia ocupaba y, con ello, la masificación de los alambrados. También, las políticas de sanidad que empezaron a «prohibir cultivar y criar animales», debiendo las familias abandonar su «tradicional» forma de relacionarse con la naturaleza.

Para este primer momento, los contornos de lo compartido –de la *mismidad*- se resaltan a partir de algunos rasgos de identificación grupal decantados del «ser vallistos», siendo el anclaje de identificación el lugar de proveniencia de las familias, «el ser de allá», de los Valles Calchaquíes, y las prácticas típicas del campo y los modos de socialización propios de entre «vallistos». Por aquellos tiempos había, sostuvo uno de los dirigentes, «una organización cultural»:

> Era cultural la cuestión acá… ¿Cultural en qué aspecto? La música que traían de allá del campo, las costumbres, las comidas, la vestimenta, la forma como sembraba; y después también las relaciones entre vallistos para las fiestas, cumpleaños y eso. Eso es cultural más que nada, es una organización cultural…

Sin embargo, de acuerdo a lo que los dirigentes recordaron, es a mediados de los años 90 ´ cuando este "tener en común" es puesto en cuestionamiento, abriendo nuevas vetas desde las cuales pensar la grupidad para luego inaugurar el proceso de autoreconocimiento de las familias como colectivo indígena. Entre alguno de los desencadenante se destacó el regreso al barrio de AS, uno de los principales dirigentes de la comunidad[12].

La grupidad cuestionada

Sumergiéndose en los recuerdos acerca de los primeros tiempos de la comunidad, los dirigentes de la Juan Calchaquí aludieron al protagonismo de uno de ellos en el redescubrimiento de su identidad como diaguita. Se trata de AS, quien regresa a mediados de 1990 a Villa Floresta, el lugar donde nació y vivió gran parte de su vida, luego de varios años de residencia en Capital Federal, a donde migró por razones laborales, como otros muchos vallistos o descendientes de vallistos.

A su llegada, recuerdan, AS empezó a presidir encuentros entre algunos de sus amigos y vecinos del barrio, reuniones que habilitaron distintas instancias colectivas de reflexión acerca de sus experiencias e historias familiares. De a poco, recuerdan los dirigentes, esos encuentros que primero fueron sucediéndose de manera espontánea, empezaron a constituirse como espacios relevantes para estos vecinos, quienes eran personas de mediana edad, de entre 25 y 40 años.

Uno de los móviles de aquellos encuentros era, sostuvieron, emprender la búsqueda de respuestas a interrogantes que fueron cobrando lugar en esas reuniones acerca de sus «raíces» y «orígenes» culturales. Allí, estas personas empiezaron a vislumbrar un horizonte cultural común, emprendiendo así el rescate y resignificación de prácticas culturales, de experiencias y modos de vida compartidos, así como similitudes en las marcas en sus pieles. Estas marcas empezaron a ser activadas con otro signo, porque ya no solo se concebían a sí mismos como sujetos oriundos de un mismo espacio, sino como pertenecientes a una misma «cultura». Es así que, sostienen los dirigentes, estos vecinos iniciaron la búsqueda de pistas que les permitieran comprender qué sentidos se imbrincaban en ese horizonte cultural común, los cuales eran asociadas fundamentalmente al mundo rural del cual provenían. De igual modo, en ese rastrillaje buscaron las sendas que los condujeran a develar ese «sentimiento» de colectividad que afloraba entre las personas, el cual se tornaba cada vez más nítido.

Es así que AS, a través de «sus conocimientos», de su «identidad más marcada» como sostuvo EC, otro de los dirigentes, desenmascara "eso" que los vallistos migrantes «sentían» y «llevaban dentro»: una identidad indígena que permaneció durante mucho tiempo en el subterráneo de las memorias pero en latencia.

---

12 Es el actual segundo representante de la comunidad. Elegido democráticamente por sus miembros en Abril de 2013.

De abuelos y abuelas «indias». La fase positiva de la identificación.

Si para la *fase negativa* primaron memorias vinculadas a las experiencias y representaciones de la vida en los valles de altura y a determinadas formas de sociabilidad, en la *fase positiva* estas memorias se resignificaron y otras memorias fragmentarias cobraron especial importancia: algunas que habían sido transmitidas en las familias de estas personas, a través de las generaciones. Entre ellas, se destacaron aquellas que los padres de algunos de estos sujetos les habían contado acerca de que sus abuelos y abuelas habían sido «indios» o «indias». Por temor a ser discriminados y estigmatizados por su condición cultural, estos abuelos habían preferido «llevar la identidad por dentro». En ese sentido los actores refirieron a que en la obliteración, negación o minimización de los aportes indígenas en la matriz de identificación de estos «vallistas», la «vergüenza» de ser indios ocupó un lugar central y tuvo presencia, de acuerdo a lo relatado, a lo largo de varias de las generaciones. En la identificación de lo «común» mientras las familias vivían en el Valle primó un anclaje en el clivaje de clase –similar a lo que observó Pizarro (2008) observó en algunas localidades de Catamarca-, es decir, eran «campesinos», «peones» o «criadas». Una vez en la ciudad, la grupidad se articuló principalmente, como ya se dijo, alrededor del "lugar de proveniencia" de los miembros. Estos tropos de identificación otorgaban ciertas ventajas comparativas mientras que hacerlo como indígena era algo vergonzoso. Sin embargo, sostuvieron los representantes de la comunidad, aunque estos parientes ascendentes no expresaban su indigeneidad abiertamente, por dentro ellos «sabían que eran nativos».

De aquí se desprende que, en estos encuentros colectivos de vecinos, se gestaron los primeros pasos en la articulación de los marcos de referencia y de significación del grupo, en tanto sujeto colectivo indígena. Ello habilitó una modificación en las categorías de autoadscripción de las personas involucradas en este «primer momento»: pasaron de autoidentificarse principalmente como «vallistos» o descendientes de vallistos a considerarse, lisa y llanamente, indígenas.

El reencuentro con lo ancestral: «somos diaguitas»

Aunque un poco extensas, vale la pena citar, sin recortes, las palabras de EC en una entrevista en relación al reencuentro con la "diaguitidad":

> La verdad que todos nos hemos criado en Floresta y todos decíamos que éramos vallistos, sinceramente nadie sabía que era diaguita. O sea lo que se generalizó cuando uno ha salido de los Valles es vallisto, yo soy vallisto, he salido de los valles (…) Entonces, la mayoría de nosotros se decía vallisto o descendiente de vallistos. Es por eso que hemos empezado a mirar un poco la historia, era como que nosotros siempre veíamos que había historias y cuentos, cosas de los Valles… Con la llegada de AS, hace como 10 años, que él venía con la identidad más marcada, entonces el dice así, juntándonos siempre (que éramos 10 ó 15 changos más o menos): "Che, somos

> todos del mismo origen", o sea nos empezó a explicar, poco a poco, lo que nosotros ya teníamos casi ahí, en la punta de la legua, corriendo por la sangre por lo que nuestros padres nos explicaban que eran los Valles, aunque jamás la palabra "diaguita" salía de la boca de nuestros padres.

Entonces, es AS quien resuelve "eso" que daba vueltas en la cabeza de los vallistos, develando las respuestas a "esas" sensaciones y percepciones que ellos «llevaban por dentro» y que no podían explicar. Primero, el hecho de que estos vecinos no eran solo vallistos, sino indígenas. Segundo, que si en las familias de estos vecinos migrantes había indicios culturales de una ascendencia indígena, estas familias no sabían a qué pueblo pertenecían. Así, en las exploraciones orientadas a vislumbrar el «origen», AS y algunos de estos vecinos un poco más apasionados por la historia, recurrieron a la literatura regional en la búsqueda de pistas que los acercasen a develar esas inquietudes. De entre otras cosas, de estas lecturas, sostienen los dirigentes, habría surgido el «etnónimo» diaguita, el cual empezó a utilizarse desde fines de los años 90', aunque «salió con más fuerza en este tiempo, del 2000 para arriba».

La activación de -ciertos- recuerdos.

Los protagonistas de este primer momento, es decir, quienes tomaron las riendas iniciales en la búsqueda de su origen indígena, eran personas de mediana edad, según los dirigentes porque «pasar de una organización basada en lo cultural que defendiera lo social, después en una tercera etapa lo político, eso no fue de los mayores»

Si bien los mayores no habrían tenido una actuación destacada en la activación política de las *marcas culturales* (las cuales empiezan a consolidar el corpus de referencia identitario del colectivo), sus memorias, transmitidas oralmente, sí la tuvieron. De este modo, es interesante el cómo se ensamblan esas memorias corporizadas en los «viejos» desde este activo grupo de mediana edad poniendo en evidencia los diversos matices en la construcción de los vínculos con la ancestría. Aunque la «gente grande», corporizadores de un pasado vivido y portadores de memorias que aludían de forma más directa a la indigeneidad no se autoidentificaban como indígenas, apelando al silenciamiento, es esta generación de personas más jóvenes –muchos de ellos ya nacidos en la ciudad- quienes empiezan a hilar cabos, reactivando y resemantizando esas memorias.

Por otro lado, ciertas memorias ancladas en el paisaje, memorias familiares vinculadas a las vivencias, a los modos de vida y a las prácticas culturales propias de los lugares de origen de las familias en los Valles Calchaquíes -siendo la «gente mayor» el locus narrativo- fueron retomadas por estos vecinos emprendedores y se constituyeron en la materia prima a partir de la cual se empezaron a tejer las *praxis de simbolización* de las marcas distintivas del grupo y los emblemas diaguitas de alteridad.

Delineando los emblemas de la identidad diaguita

Entramados en procesos de imaginación y en un interjuego de estándares seleccionados -y conectados con patrones hegemónicos de *distintividad*- en un trabajo anterior se identificaron dos dimensiones de la *identidad colectiva* de la Juan Calchaquí: el *saber práctico* y el *modo de ser* diaguita. Operan aquí procesos de selección, apropiación y resignificación de elementos y prácticas, representándose a estos como propiamente diaguitas y vinculadas directamente a lo «ancestral» y a lo distintivo de su identidad. Las marcas del *origen* que conforman los rasgos de identificación grupal, van sedimentando y objetivandose como principios de clasificación social, creando así, -imaginativamenteesas fronteras con los *otros*. En un encuentro informal, AS aclaró: «nosotros tenemos nuestros propios símbolos y nosotros vamos a defender lo nuestro para que nadie se confunda con otro pueblo, cada pueblo tiene sus propios símbolos».

Ahora bien, anteriormente se aludió a que el lugar de procedencia de las familias –los Valles Calchaquíes- que integran la comunidad se constituye en el criterio excluyente de pertenencia al grupo, y funciona como potencial marcador y desmarcador interno. De esto se desprende que no toda persona que vive en el barrio puede pertenecer a la comunidad sino que, por lo contrario, estos deben ser vallistos o descendientes de ellos. Sin embargo, no basta con acreditar haber nacido en los Valles para ser considerado diaguita sino que lo es quien «tiene el origen» es decir, que puede rastrear, a través de sus marcas en el cuerpo y de la «cuestión cultural», los vínculos con el pasado profundo de sus «ancestros». Y es que, la constitución de una identidad grupal se nutre al establecer una particular relación con el pasado y el origen común, anclado ello en una dimensión temporoespacial considerada unívocamente compartida (Candau, 2001; Jelin, 2002).

La primera dimensión en la que se funde la identificación de la comunidad Juan Calchaquí refiere al *saber práctico* y a la forma de vida de los vallistos, anclada en una manera particular de experimentar y vivir el espacio rural y de relacionarse con la naturaleza. Los aúna una cultura de vida en los valles de altura, su particular forma de trabajar la tierra, de sembrar, de cosechar y de criar animales.

Esta referencia al pasado rural de origen es particularmente interesante si se piensa que las familias de la comunidad viven en un espacio urbano, destacándose la importancia atribuida a los procesos de transmisión/recepción y reelaboración de los recuerdos; es decir, la dimensión intersubjetiva y social de las memorias. En esa transmisión de las representaciones de las experiencias vividas por los vallistos migrantes en los lugares de donde eran oriundos son positivados por las generaciones más jóvenes. Aquí no sólo las representaciones del locus de anclajes diaguita son elaborados y valorizados, sino también el modo en el cual allí se vivía. Esta revalorización se asienta sobre el rescate de los modos de vida en los Valles, los cuales se anclan en un vínculo especial entablado entre la naturaleza y el hombre y sus solidarios habitantes. Personas que comparten, además del pasado, las costumbres, las tradiciones; en definitiva, una misma «cultura».

Entre uno de los principales argumentos de este rescate positivo está presente la idea de que allí la disponibilidad de la naturaleza y de los conocimientos y habilidades hechas

cuerpo en los vallistos para la labranza y la cría de animales[13], permiten asegurar lo que en la ciudad es una preocupación cotidiana: la comida de todos los días. La particular «destreza» y «habilidad» para la ejecución de tareas propias del mundo rural, este *saber hacer,* son concebidas como las marcas indelebles de una «historia milenaria» transcurrida en los Valles Calchaquíes. En relación al vínculo entre el espacio abandonado y el nuevo espacio ocupado, los dirigentes construyen los argumentos a partir de los cuales consideran una noruptura entre las formas de habitar el espacio urbano y el espacio rural, al ser las memorias reservorios de conocimientos y praxis concreta de trabajar la tierra y criar animales, a la vez que esas prácticas son invocadas como "evidencias" concretas de su continuidad con los «antepasados». Y ello no solo por ser migrantes del lugar de los «ancestros», sino también por llevarlas en la sangre como marcas de su identidad diaguita.

Una segunda dimensión se inscribe en los cuerpos y en el *modo de ser* propio del diaguita: por un lado, el diaguita –sostienen los actores- tiene características fenotípicas particulares, son sujetos de gran porte y de color de piel cobriza, además de poseer cuerpos con habilidades distintivas, sobre todo, para el trabajo en y con la naturaleza y, por otro, están dotados de cualidades personales que recorren los genes colectivos desde el pasado hasta el presente. Esto último resulta relevante a los fines de este trabajo pues, en tanto personas de valentía, bravura, vivacidad y fortaleza destacable, están dispuestos a luchar ante el más salvaje y violento de los enemigos por defender su identidad y sus tierras. La constitución del «espíritu» diaguita se desprende de experiencias históricas en la larga duración que, desde la configuración de la interpretación nativa, se trata de un pasado atravesado por «muchas peleas y demasiadas guerras» contra los «occidentales», categoría emergente bajo la cual se encarna a diferentes sujetos históricos[14] quienes han atacado e invadido los Valles Calchaquíes, el *locus* de anclaje diaguita.

Sin embargo, sostuvo uno de los dirigentes de la comunidad, aunque el pueblo diaguita sufrió diferentes «procesos de aculturación», a pesar de haber sido atropellado en nombre de diversos procesos históricos e, incluso, de haber ido «incorporando» en ese transcurso «costumbres de origen criollo o europeo», las comunidades diaguitas aún hoy «conservan mucho de los antiguos y se mantuvieron firmes conservando los saberes y cultura que los identifica», incluidas la Juan Calchaquí que se halla asentada fuera de su ubicación original.

En ese sentido, como sostuvo uno de los jóvenes de la comunidad, la vitalidad de la cultura y la identidad diaguita es explicable como el ineludible «fruto de la resistencia». Estrategias y tácticas a través de las cuales los diaguitas resistieron a los mecanismos y dispositivos impartidos desde los sectores del poder para -entre otros aspectos- des-marcar a los «vallistos» de su identidad indígena, incluyendo diversas artimañas para dar lugar al «etnocidio» pero también al «genocidio» mismo de los «originarios» del Valle Calchaquí. Y si

[13] Este es considerado como uno de los motivos por los cuales los «vallistos» son demandados en el pasado y en el presente para realizar tareas vinculadas al mundo rural y a la construcción, es decir, labores vinculados a tareas que requieren más que «especialización técnica» «destreza».

[14] Con nominaciones distintas -de acuerdo al tiempo cronológico-: primero el «invason» Inca, después el «colonizador español», luego y hasta el presente, los «terratenientes», sean estos «criollos» o «extranjeros».

bien en algunos momentos estas «luchas» se tradujeron en grandes levantamientos y enfrentamientos abiertos al poder dominante (lugar que las Guerras Calchaquíes ocupan en el relato nativo del pasado), muchas de estas luchas fueron libradas en el silencio o encubiertas estratégicamente tras de una *máscara*, que engrosándose o afinándose, fueron conformando lo que Scott denominó como *discursos ocultos.* Estos *discursos,* sostiene el autor, dadas ciertas condiciones de posibilidad, pueden ocasionalmente convertirse en *discursos públicos* a través de los cuales se enfrentan abierta y públicamente a los sectores hegemónicos.

Hoy la «lucha» del pueblo diaguita en general y de la comunidad Juan Calchaquí en particular en orienta a desafiar y trastocar el estado de imperceptibilidad al que *ese origen* había sido condenado, buscando el reconocimiento desde el Estado y de la sociedad en general en tanto sujetos portadores de marcas diaguitas de alteridad. A través esta «lucha», en los espacios públicos, sea en el ámbito institucional o en la conquista misma de las calles de las ciudades, experiencias de histórica violencia y de discriminación racial y cultural, la cual catalizó y atravesó los diversos horizontes de la memoria colectiva, pujando, a la vez, por reposicionar narrativas históricas diferenciadas acerca del pasado (entrando en un campo de disputas, conflictos y luchas por la capitalización y definición de esos sentidos) así como por la efectivización de sus derechos particularizados en tanto pueblo indígena:

> La resistencia y el interés permanente de continuar sosteniendo la genealogía cultural, la defensa de su propio territorio y la integridad e identidad de las comunidades, ha hecho que en los últimos años se ha comenzado a trabajar sobre la organización.

Así, en este proceso que involucra la interiorización y la exteriorización pública de la identificación como colectivos diaguitas está atravesado por lo que AS concibió, para el caso etnográfico, como «el paso de aquello que las familias mantenían «su identidad cultural», a aquello que no estaba bien definido, «su identidad política».

El segundo momento: la «organización política» de la comunidad.

Da apertura al «segundo momento» de la trayectoria de la Juan Calchaquí la búsqueda de la trascendencia de una comunidad anclada en «lo cultural» a una políticamente organizada. El sentido nativo de «organización política» se vincula, directamente, al despliegue de un cuerpo organizado y coherente de estrategias, «tácticas políticas», frentes y "blancos" de «lucha» mediante las cuales se encauzan las demandas y se unifican las acciones reivindicativas. El nudo central de este «momento» consiste en la consecución de la personería jurídica, es decir, en la conquista de su reconocimiento oficial en tanto comunidad indígena diaguita. Tejiéndose, así, un mapa de relaciones sociales entre actores e instituciones del Estado, siendo este quien juzga, dictamina, valida y certifica que estos grupos son tales mediante el otorgamiento de estas certificaciones. Ellas, las personerías, son instituciones políticas y jurídicas por las cuales se canalizan tanto las

demandas como las respuestas, el reconocimiento y, además, se constituyen como la única vía para ser acreedores de derechos.

Tejiendo solidaridades entre comunidades diaguitas. El disparador de la «organización».

Así como en el «primer momento» fue nodal el regreso de AS al barrio, en este «segundo momento» fue clave el contacto de la comunidad Juan Calchaquí con quien sería su principal referente organizativo: la comunidad diaguita de Amaicha del Valle[15], ubicada en la Provincia de Tucumán. Aquel contacto, recordó AS, tuvo lugar allá por el año 1996 y es concebido por los dirigentes de Juan Calchaquí como el "disparador", un punto de inflexión a partir del cual se gestaron los primeros intentos para «organizar» la comunidad, implicando esto conseguir la personería jurídica. Ello se inició bajo el amparo y tutela de los dirigentes de Amaicha del Valle, reconocida ésta por los dirigentes de la Juan Calchaquí como orientadora sobre aspectos jurídicos, circuitos burocráticos, etc., para lograr que el Estado los reconociera como comunidad indígena[20].

Así, asesorados por estos, es a principios del 2000 que los dirigentes de la Juan Calchaquí promovieron distintas actividades grupales, como ya se dijo, en las cuales sus miembros se proponían discutir las estrategias de lucha para tal reconocimiento, solidificándose la idea de que «conseguir la personería jurídica era la única forma que se tenía para salir adelante en esta lucha». Su consecución habilitaría no sólo el acceso a diferentes «proyectos» y financiamientos sino también a la «reivindicación de la cultura diaguita».

Sin embargo, el acceso de una comunidad indígena al espacio público-político en donde reivindica su ciudadanía "especial", está atravesado por el ingreso de esos grupos en complejas luchas por la clasificación y categorización social, en donde el Estado tiene el poder y la autoridad de sancionar quién es o no auténticamente indígena. Tales esfuerzos se justifican en que aquí se pone en juego la "oficialización" de un colectivo indígena como tal, y la posibilidad de ejercer su derecho como pueblo indígena. Por los objetivos mismos de este trabajo aquí no se abordará al dicultoso camino burocrático que siguieron estos trámites, sólo se aclarará que esas gestiones fueron encaradas por los representantes de la comunidad en cuatro ocasiones a lo largo de nueve años: 2000/2001; 2002/2003; 2004 y 2005 hasta ser finalmente conseguida, luego de reiterados rechazos, en el año 2009[16]. Sólo se aludirá, a un aspecto que se considera relevante de destacar y es el modo particular-diferencial en que la Juan Calchaquí reivindica su filiación indígena. Esta peculiaridad está asociada al que es una comunidad diaguita y urbana.

---

[15] Alejando Isla desarrolló una investigación sumamente interesante acerca del proceso de construcción de la identidad étnica y del proceso organizativo de esta comunidad, la cual es antecedente central del presente trabajo. VER: Isla, A., 2009. 20

De igual modo, y aunque aún no explorado, a la comunidad diaguita de Amaicha del Valle le reconocen un lugar protagónico en la construcción, consolidación y en la definición de estrategias de «lucha» para la organización del pueblo diaguita en la Provincia de Salta.

[16] Ver Sabio Collado, 2012

Una filiación indígena diferencial: Ser diaguitas en la ciudad.

El reconocimiento como "auténtica" comunidad indígena fue una de las batallas más difíciles y desafiantes que la comunidad Juan Calchaqui debió enfrentar en tanto que comunidad urbana debió afrontar su no-correspondencia con indicadores que determinan el ser indígena desde el *estereotipo dominante*: la ausencia de elementos y prácticas valoradas como "típicamente" indígenas que deriva, a su vez, del habitar y vivir en la ciudad. Esto último remite, directamente, a que dentro de los estándares culturales operantes de la autenticidad indígena, un tópico nodal es el que considera a los pobladores de los ámbitos rurales como "indios reales" o potencialmente "verdaderos", en detrimento de los urbanos, generalmente sospechados y cuestionados como indios "falsos". El argumento principal de ese razonamiento es aquel que sostiene que el espacio rural es el *locus* por excelencia de la indigeneidad, en tanto el ámbito urbano se conforma como espacio desmarcador de identificaciones indígenas (Escolar, 2007). Desde esta perspectiva, sobre los colectivos indígenas y sus territorios se entraman ejercicios y dinámicas de lo que Wright (2008; 2001) denomina una *política simbólica territorial*. La presencia indígena en ámbitos considerados no-indígenas conduce a lo que el autor designa como el *contrasentido histórico,* es decir, la contradicción que produce la presencia del *otro* en un ámbito históricamente configurado y definido como espacial y temporalmente alejado del *otro*. Esta conjunción, en tanto proceso cultural, sumada a las respuestas que los dirigentes de Juan Calchaquí dan a las sospechas que sobre ellos pesan, pone en cuestión los sentidos y las imágenes cristalizadas de lo indígena, abriendo nuevos espacios e invitando a la reflexión acerca de los supuestos sobre la naturaleza cartográfica de la identidad, sobre los nuevos ciudadanos y sus prácticas concretas de vivir en otro lugar desde un *otro* lugar.

Ahora bien, al ser el punto de partida la consideración del espacio rural como el *locus* por excelencia de la indigeneidad, los esfuerzos de los dirigentes de Juan Calchaquí se centran en argumentar la no contradicción de su existencia: es posible ser citadino (sujeto que vive, experimenta y se mueve en el espacio social urbano) sin por ello tener vedada la autoadscripción como indígenas. Para ello, dos argumentos se vuelven nodales.

Primero, no se considera que el trascurrir de la vida de estas personas en la ciudad sea motivo de conflicto para su sentir respecto a las «raíces», a los «saberes ancestrales» ni a las memorias colectivas.

Por el contrario, los dirigentes de la comunidad suelen decir que la identidad diaguita «se lleva dentro», incorporada como un modo de conciencia específico y adentro en la «sangre», como algo codificado genéticamente. Segundo, los actores consideran que, aunque las prácticas socialmente definidas como diaguitas ya no sean reproducidas en su vida cotidiana, ello no implica que su identidad se haya perdido o esté en proceso de desaparecer. Por el contrario, consideran que la «identidad» no se define y se sostiene únicamente por la continuidad empírica de esas prácticas sino, y sobre todo, por el «sentimiento».

Aquí, la transformación de la cultura, punto clave de este concepto en el campo académico, se volvió un recurso estratégico y útil para los dirigentes de la Juan Calchaquí

a la hora de explicar que la integración y la aculturación de ciertas prácticas no justifican la negación de su cultura y, de igual manera, no significa, forzosamente, la desindianización o la pérdida de sus referentes identitarios. Por el contrario, sostienen que las mudanzas en el interior de la cultura, cuyo dinamismo consideran como inherente al proceso histórico, no son obstáculo para la existencia de una particular identidad cultural, ni inhiben a los sujetos de autoadscribirse como herederos biológicos de los diaguitas prehispánicos y como portadores culturales de las marcas diaguitas de alteridad. En ese sentido a pesar de haberse permeado los lazos sociales primigenios y «mixturado» las prácticas diaguitas, no significó para los actores sociales la pérdida de una identificación *otrificadora* porque: «pesar del choque cultural que produjo el vivir en las ciudades se mantienen las costumbres y valores en un entorno que responde a otro patrón cultural, y a pesar de ello, persiste la identidad entre sus miembros y la necesidad de agruparse».

De esta manera, los dirigentes dialogan y discuten con las representaciones que giran alrededor de la imagen anacrónica del indígena, que considera que la única identidad legítima es aquella que "conserva" el nudo ancestral genético y cultural en su total pureza e inmutabilidad (Pacheco de Oliveira, J. 2010). Y esto es así porque, desde la visión nativa, la identidad, más que una suma de elementos concretos, es concebida y apreciada como un «sentimiento», una *distintividad/mismidad* frente a los *otros*, algo que se percibe a través de los sentidos como un modo particular de «conciencia».

La *revisibilización diaguita,* los «frutos de la resistencia»

Se emprendió este trabajo con el objetivo de encontrar pistas que permitieran comprender la *reaparición pública* del pueblo diaguita en la Provincia de Salta, proceso que inició allá por los años 90´ y que cobró fuerza, tal como se planteó, en los inicios del segundo milenio. Se trabajó a partir del abordaje de un caso, la comunidad Juan Calchaquí y desde un enfoque preeminentemente etnográfico. Se consideró que esas "pistas" podrían hallarse encarando la reconstrucción etnográfica de la constitución de la comunidad como tal. En ese breve recorrido se detectó un complejo entretejido de actores, prácticas, representaciones y símbolos que intervinieron en la constitución del grupo. Desde el marco de referencia de los actores, y en tanto categorías nativas emergentes, se analizaron dos «momentos» principales que componen ese recorrido, caracterizado por el tránsito de la «interiorización/invisibilización» a la exteriorización/visibilización de la identidad diaguita de las familias miembros.

Gran parte del desarrollo del trabajo se abocó al «primer momento», cronológicamente identificado en la década de 1990. En el se condensó el nudo en el cual los «vallistos» asentados en Floresta empiezan a tematizar, como se vió, su filiación y descendencia indígena. Se distinguió aquí dos fases, una *fase negativa* y otra *positiva* de la adscripción del grupo en tanto indígena.

En la *fase negativa* se refirió a una comunidad de «vallistos», una *grupidad* vivída y *representada* a partir de elementos comunes, los cuales se vinculaban, de uno u otro

modo, al lugar de proveniencia de las familias, aun siendo estos desarraigados. En la construcción de estos sentidos de pertenencia al colectivo se destacó a los Valles Calchaquíes como anclaje de referencia grupal y a ciertas memorias y prácticas de la vida social propias de los ámbitos de lo doméstico. Este tener en común y la autoctonía, sin embargo, no habían sido interpretados como indicadores de aboriginalidad. Primaba, como se vio, un tropo de identificación vinculado en primera medida al lugar de proveniencia, identificándose la categoría «ser vallistos» (migrantes o descendientes de ellos) y, en segundo lugar, a la clase: habían sido o eran trabajadores rurales: «peones» y «criadas».

En la *fase positiva* se observó cómo ese "tener en común" es puesto a revisión por ciertos miembros de lo que posteriormente sería comunidad Juan Calchaquí. De igual modo en este proceso de activación de algunas memorias y en el redescubrimiento de la identidad diaguita se detectó el crucial papel que tuvo, de acuerdo a los relatos, uno de los actuales dirigentes de la comunidad, AS[17]. Las formas *particulares* de *experimentar* la relación hombre-naturaleza, algunos *conocimientos* y *habilidades prácticas* y ciertas marcas en los cuerpos de estos sujetos, son resignificadas en clave étnica. Los Valles Calchaquíes se convierten así en el lugar mítico, de carácter fundante, *locus de anclaje* y de formas de vida específicamente *diaguita*. De igual modo, ciertos aspectos fenotípicos se corporizaron como marcas indígenas. Estos aspectos fueron delinando, como se vio, el corpus de referencia del colectivo y los emblemas de alteridad indígena. De esto se desprende que los procesos de formación de grupo y las memorias que éstas involucran no son una operación estratégica que definen posiciones de los sujetos a partir de mecanismos de imaginarización arbitrarios, en ese sentido, no es una operación puramente libre e inventiva sino que, es a través de procesos simbólicos que ciertas marcas que conllevan necesarios anclajes materiales empiezan a sedimentarse *como principios clasificatorios del grupo* (Pizarro, 2006; Briones, 1998)[18].

Los sentidos otorgados a este transitar hacia la autoidentificación de las familias que componen la comunidad como diaguitas es explicada desde el marco de referencia de los actores como el trastocamiento de una identidad indígena «interiorizada» a otra «exteriorizada». Un lugar nodal en estas instancias fue la referencia de los miembros de la comunidad a algunas memorias familiares que referían a que sus parientes ascendentes habían sido indios. Entre otras pistas que se detectaron en los registros para comprender por qué esta identificación como sujetos diaguitas había estado durante largos periodos «interiorizada» o desactivada los actores refirieron a dos cuestiones, las cuales nos inmiscuyen en la complejidad de las relaciones entre sujetos con diferenciales de poder.

En primer lugar, tanto la «discriminación» como la estigmatización operaron como claves explicativas e interpretativas del por qué esa identidad indígena había sido llevada «por

[17] Se desconoce la trayectoria personal de este sujeto, y aunque excede plenamente los fines de este trabajo, se considera fundamental indagarla a posteriori.

[18] Eso explicaría, tal como sostiene Pizarro, el porqué no todos los no todos los sujetos apelan a una ascendencia indígena para denunciar su situación de subalternidad a pesar de haber acumulado experiencias de opresión a lo largo de su existencia como alteridades históricas" (Pizarro, 2013).

dentro» por estos parientes ascendentes, subyaciendo a las superficies de la experiencia cotidiana de las familias: sean que haya quedado circunscripta a los espacios más íntimos o apelando al silencio. Identificarse cómo indígena significaría, en la vida de estos vallistos, una acentuación de sus condiciones de subalternidad. Sobre una configuración socio-económica-colonial anclada en las grandes fincas, cuya dinámica tradicional de funcionamiento en el Valle se definió en base a un modo específico de exacción y explotación de la fuerza de trabajo, al carácter *residencial de sus trabajadores*[19] y a un *universo moral* específico erigido sobre un singular modo de dominación entre "patrones" y "peones" (Villagrán, 2012), la identificación como indígenas hubiera adicionado, dentro de ese sistema social de marcada asimetría y desigualdad, un estigma étnico. En ese sentido los actores aludieron a que las adscripciones indígenas se vieron sublimadas en representaciones asociadas a colectivos y pertenencias de otra índole o escala como el "lugar" y la clases (Pizarro, 2006).

En segundo lugar, los actores denunciaron que desde los sectores del poder no sólo se emprendiendo diferentes estrategias y acciones sistemáticas orientadas a la explotación de la fuerza de trabajo y a la expropiación de las tierras sino también a la desactivación de los lazos solidarios de los colectivos, de borradura de la distintividad cultural de sus originarios ocupantes y al «genocidio» mismo.

De lo anterior se desprendería que las "recientes" identificaciones indígenas no podrían ser concebidas como fenómenos "emergente" sino dimensiones que operaron en la continuidad, desactivadas o como los dirigentes sostuvieron en «suspenso», subsumidas e »invisibilizadas» por la presión de la discriminación negativa, pero objetivadas y clarificadas, fruto de las operaciones de dominación. Es debido a la especificidad que adquirieron las relaciones de dominación, en su doble faz material y subjetiva (Scott, 200), que se habría entramado un mapa de relaciones históricas hegemónicas, de específica configuración, que condicionaron la construcción de mapas de identidades, delineando tropos de identificación más plausibles y que silenciaron, truncaron o limitaron otros, como el étnico (Pizarro, 2006). Sin embargo, a través de las grietas abiertas por la resistencia, contratara necesaria de toda relación de *poder*, la identificación indígena estuvo estratégicamente circunscripta a la esfera de lo íntimo o «silenciada». El esfuerzo de enmascaramiento en los términos de Scott (2000) devino por encima, por abajo, por atrás y hacia los laterales del escenario hegemónico, en la clandestinidad cultural, desde espacios no visibles, en el ámbito de lo privado. Tanto el «silencio» como la silenciosa transmisión trans-generacional de memorias y su persistencia en los miembros de la comunidad, pueden ser leídas como "tácticas de los débiles" en tanto formas encubiertas de resistencia (*Ibíd.,* 2000; Gledhill, 2000). Esto podría referir a lo que dicho autor concibió como la *Infrapolítica,* es decir, la variedad de formas de que reviste la resistencia cuando recurre a formas indirectas o discretas de expresión, prácticas políticas que se realizan fuera de los escenarios hegemónicos.

---

[19] Estructurado sobre un "acuerdo" y régimen de trabajo que involucraba el pago en dinero, la vivienda y un espacio para cultivo y crianza de animales junto con el servicio personal. "Acuerdos" contraídos a nivel personal, bajo palabra, que involucran *valores, compromisos y afecto* (Villagrán, 2012).

Sin embargo, acatando a la crítica que hace Gledhill (2000) a Scott, todos ámbitos de la vida social están permeados y catalizados por las relaciones de *poder* (Foucault,), entendiendo por él un fenómeno contingente, móvil y discontinuo que cruza todo el campo social caracterizado por la tensión y las relaciones de fuerza entre sujetos. La resistencia, así, es un elemento constitutivo del poder, es un punto de fuga oespaciointersticialenestecampo(Orellana,2012).Pero,deloanalizadoenestetrabajoesquepu edeentenderseque es a través de estas fisuras, propias de estos campos sociales caracterizados por estar en constante redefinición, y fundamentalmente de la agencia de los sujetos, de las múltiples formas que adquiere la resistencia social y la *politización* (Grimberg, 2009; Grimberg, et. Al, 2004) de estos colectivos, que puede entenderse la *revisibilización* pública del pueblo diaguita, su proceso organizativo y su accionar hoy en los espacios políticos institucionales.

Esto último es lo que someramente se trabajó en el «segundo momento» de la comunidad y en ese sentido, una mirada retrospectiva del proceso permitió acceder a la comprensión de que la lucha del pueblo diaguita no podría reducirse a los actuales "picos de visibilidad", en una coyuntura discursivamente positiva y de relativa apertura para la reivindicación de los pueblos indígenas, sino que hay dimensiones del accionar subalterno que no siempre sale del hogar ni a la luz del día. Además, como se trabajó, las adscripciones en clave indígenas en los grupos subalternos no son posibles de entender como una invención libre y oportunísitcas de grupos que, articulando un "escencialismo estratégico", sólo buscan reubicarse en la estructura social. Más bien, como pudo observarse, hay ciertas condiciones de posibilidad que permiten estas auto-identificaciones.

Entre ellas pudo identificarse condiciones vinculadas a las variaciones históricas en los patrones de distintividad *endógenos* a los colectivos, lo que fue un punto crucial en estas páginas, destacándose el rol activo de los sujetos: entre algunos aspectos se aludió a un despliegue de complejos trabajos políticos, jurídicos e historiográficos, articulados en múltiples soportes, como son los archivos de memorias fragmentarias y dispersas entre sus miembros, fragmentos de posesiones territoriales y paisajes de referencia, o el mismo trazo racial, así como trayectorias individuales y grupales de las que éstos disponen para identificarse con ciertos locus de pertenencia y de movilizarse y politizarse como tales, sea en los espacios ordinarios de la vida como en los espacios políticos-públicos. A su vez, estos procesos también están atravesados por condicionamientos *exógenos* a los actores, al modo con que se instauran las relaciones de poder en un tiempo y lugar determinado, haciendo imposible obviar procesos estructurales y coyunturales, locales y globales (Briones, 1998 en Pizarro, 2006: 19).

Referencias

Briones, Claudia (2005): "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales", en: Briones, Claudia. (edit.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 9-40.

Briones, Claudia (1998): *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol.

Candau, Joel (2001): *Memoria e Identidad.* Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Escolar, Diego (2007): *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpes y modos de producción de soberanía en Argentina.* Buenos Aires: Prometeo.

Gledhill, Jhon (2000): *El Poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Grimberg, Mabel (2009): "Poder, políticas y vida cotidiana. Un estudio antropológico sobre protesta y resistencia social en el Area Metropolitana de Buenos Aires", en *Revista de Sociologia e Política* N 32°. Curitiba.

Grimberg, Mabel; Manzano, Virginia; y Fernández Alvarez, María Ines (2004): "Modalidades de acción política, formación de actores y procesos de construcción identitaria: un enfoque antropológico en piqueteros y fábricas recuperadas", en Bonetto, María Susana; Casarin, Marcelo y Piñero, Ma. Teresa (comp.): *Escenarios y nuevas construcciones identitarias en América Latina*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba. pp. 185-198.

Isla, Alejandro (2009): *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.

Jelin, Elizabeth (2002): *Los trabajos de la memoria.* Madrid: Siglo XXI.

Lanusse, Paula. 2007. "Memorias y alteridades indígenas en Cachi, provincia de Salta". Tesis de Licenciatura. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Ciencias Antropológicas.

Nash, June (2008): *Nosotros comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros Dependencia y explotación en las minas de estaño bolivianas.* Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Nash, June (2001): "Resistencia cultural y conciencia de clase en las comunidades mineras de estaño de Bolivia", en Eckstein, S. (comp.): *Poder y Protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos*. México: Siglo XXI. Pp. 193-213.

Orellana, Nicolás del Valle (2012): "Entre poder y resistencia. Tras los rastros de la política en Foucault", en *Revista Enfoques V*ol. XI. N°17. pp. 147-168.

Pacheco de Oliveira, Joel (2010): "¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil", en *Revista Desacatos* n°.33: 13-32.

Pizarro, Cynthia (2006): *Ahora ya somos civilizados. La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarce.* Córdoba: EDUCC.

Rodríguez, Lorena (2008): "¿Mestizos o indios puros? El valle Calchaquí y los primeros antropólogos", en *Revista Avá* n° 13, Posadas, Misiones.

Sabio Collado, María Victoria (2013): *Identidad, Memoria y lucha política. Tejiendo las urdimbres del pasado y forjando el devenir diaguita*. Inèdito.

Sabio Collado, María Victoria (2012). "La comunidad Juan Calchaquí de Floresta, ciudad de Salta. V*italizando* el pasado y forjando el devenir diaguita". Tesis de Licenciatura. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta.

Scott, James (2003): *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era Ediciones.

Villagrán, Andrea (2012). "Nociones morales, eventos críticos y entramados de poder en un espacio rural. El caso de las Fincas vitivinícolas del norte de Argentina". Inédito.

Wright, Pablo (2008): *Ser-en-el-Sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.

Wright, Pablo (2001): "El Chaco En Buenos Aires. Entre la identidad y el desplazamiento", en *Relaciones de la sociedad Argentina de Antropología XXVI.* Buenos Aires.

Categorizar, estigmatizar, discriminar. Reflexiones teóricas

Michel Duquesnoy
Doctor en Antropología
Universidad Bernardo O´Higgins
butahuapichilhue@hotmail.com

Resumen: La categorización social es un instrumento al uso de cientistas sociales y demógrafos al que recurren como indicador que permite abordar una pluralidad de situaciones en el mundo social. No obstante, el proceso de categorización implica simplificaciones, esquematizaciones para "nombrar" un conjunto de problemas complejos y hacen correr el riesgo de delimitar los grupos categorizados a una serie aleatoria de simplificaciones no del todo neutrales. Este trabajo propone una reflexión general que ser considerada a todos los científicos sociales que investigan en torno a los grupos categorizados como "minoritarios".

Palabras clave: Categoría; estigma; minoría; mayoría; ciencias sociales.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Uturunku Achachi, ISSN 0719-1294, diciembre de 2013.

Citar este artículo:

Cita sugerida
Duquesnoy, Michel. 2016. "Categorizar, estigmatizar, discriminar. Reflexiones teóricas", *Humanidades Populares* 9 (16), 42-51.

APA
Duquesnoy, M. (2016). Categorizar, estigmatizar, discriminar. Reflexiones teóricas. *Humanidades Populares,* 9 (16), 42-51.

Chicago
Duquesnoy, Michel. "Categorizar, estigmatizar, discriminar. Reflexiones teóricas". *Humanidades Populares* 9, no. 16 (2016): 42-51.

MLA
Duquesnoy, Michel. "Categorizar, estigmatizar, discriminar. Reflexiones teóricas". *Humanidades Populares* 9.16 (2016): 42-51.

Harvard
Duquesnoy, M. (2016) "Categorizar, estigmatizar, discriminar. Reflexiones teóricas", *Humanidades Populares,* 9 (16), pp. 42-51.

A nivel de su comprensión básica, la voz "categorizar" significa ordenar en base a un prototipo. La categorización social es un instrumento al uso de cientistas sociales y demógrafos al que recurren como indicador que permite abordar una pluralidad de situaciones en el mundo social. No obstante, el proceso de categorización implica simplificaciones, esquematizaciones para "nombrar" un conjunto de problemas complejos y hacen correr el riesgo de delimitar los grupos categorizados a una serie aleatoria de simplificaciones no del todo neutrales. Bourdieu notaba en un texto pertinente (1980) que son los grupos del poder dominante (y la mayoría de los científicos sociales[1] a los que el autor se incorpora) que disponen de la autoridad legítima para imponer su definición de sí mismos y de los demás. De su lado, los grupos dominados, cuando exponen una preocupación a favor de la afirmación de sus singularidades experimentan que "el mundo social es también representación y voluntad, y existir socialmente, significa también ser percibido, y percibido como distinto" (Bourdieu, 1980:67). Por lo tanto, debido al hecho de que ninguna categorización es exenta de connotaciones positivas o negativas porque induce un proceso de discriminación, los grupos dominados integran que toda categoría es sólo "una clase cuya naturaleza y composición son decididas por una persona [o una instancia de poder] que define la categoría" (Jenkins, 1996:82, en Lamont y Bail, 2005: 23, nota 4).

De otro lado, la categorización refleja también un proceso común utilizado por los actores sociales para jerarquizar e instrumentalizar dicho mundo social en el que viven y desempeñan sus actividades y relaciones a partir de sus interacciones, directas o indirectas, con otros actores. En este sentido, cuando hay interacción, se pone en marcha un proceso de categorización social a partir de normas, valores y símbolos que dan un principio de visibilidad y legitimidad a una mayoría que las convalida, o en el caso contrario, estigmatiza y discrimina ciertas "minorías" que parecen compartir reglas y hábitos diferentes. Este mecanismo de diferenciación o identificación tiene siempre un impacto sobre la manera en que los individuos se perciben a sí mismos. Por lo tanto, cuando se trata de estigma, discriminación, prejuicio que lleva inevitablemente a la depreciación[2], la mirada del que categoriza negativamente a los "otros" genera un incremento del padecimiento social y cultural entre las personas y grupos perjudicados por una apreciación humillante y provoca una serie de consecuencias inesperadas que van del auto desprecio de sí mismo a la

[1] Lamont y Bail (2005:62) opinan: "Los universitarios juegan un rol importante en la cristalización de estos cambios en la significación de las categorías. Sus trabajos contribuyen al proceso de difusión cultural de las nuevas representaciones (y categorizaciones) de los grupos sociales (…). Como tales, pueden ser considerados como "agentes de reconocimiento".

[2] En efecto, el prejuicio revela siempre una inclinación adquirida fundamentada sobre creencias y valores subjetivos cuyos efectos prácticos se traducen en conductas ofensivas y reductoras.

revuelta identitaria más o menos organizada. El fenómeno de la resiliencia cultural comunitaria, en manos de ciertos actores sería otra de estas consecuencias aunque amén de precisarlo, del todo positiva ya que no faltan los ejemplos históricos que tienden a revelar que, entre las minorías subyugadas y marginadas, surgen actores que son locomotoras constantes para la innovación social, cultural y artística (Cyrulnik, 1999, 178-184).

En tal sentido, la categorización que ejerce la mayoría de "los mismos" sobre una minoría de "otros" expresa la irracionalidad de las representaciones sociales e imaginarias que fundamenta al grupo hegemónico en su pretensión de dominar o subyugar a grupos subordinados a partir de sus propios criterios subjetivos. De acuerdo con Hidalgo Tuñón (2004, 334), vale reflexionar sobre la distinción entre, dice, "minoría" y "grupo dominante" o bien abandonamos la palabra y la sustituimos por "grupo subordinado". Lo que expresa en suma, una misma lógica de rezago y desprecio.

Categorizaciones, estigmas y prejuicios actúan la mayoría de las veces como interfaces entre la sociedad y los individuos ya que son marcadores de la diferencia y alteridad. Existe de hecho, en nuestra opinión, una sutil relación íntima entre categorización, estigma y prejuicio ya que las tres nociones pueden servir a develar el lado de los dominantes como el de los dominados, tanto a nivel exterior (relaciones entre ambas partes) como interiores (relaciones entre los actores perteneciendo a un mismo grupo). En ambos tipos de utilización, la categorización no es más que un proceso de etiquetaje (en el sentido de *labeling theory*, como lo estudia Becker), el que no deja ilesos a los categorizados que llegan a pensarse a sí mismos desde las categorías que el dominante les impone.

Otra dimensión que no se puede echar de lado es que la categorización tiene por lo menos tres vertientes (Amiraux y Simon, 2006; Martiniello y Simon, 2005): los estudiosos sociales, las instancias políticas más o menos conectadas con agencias públicas, y los grupos objetivos. Por lo tanto se debe suponer que la práctica misma de la categorización, que siempre es un hecho de distinción actúa desde un exterior-exclusión y un interior-pertenencia. Los que "activamente" categorizan (calificando o descalificando) con una dinámica que puede llegar a ser maliciosa, y los que "pasivamente" son categorizados (calificados o descalificados) con una eventual apertura sobre las mecánicas voluntaristas de resistencia o, al contrario, de victimización complaciente.

Si se trata de categorización que entrevé el potencial de la identidad digamos cultural de un grupo, entonces ésta actuará como un espejo deformante cuyo reflejo perturbador entrenará una serie de respuestas positivas o negativas, pero siempre conscientes debido que en este caso, el grupo categorizado construye sus propias fronteras de reconocimiento a partir de una dialéctica de aceptación y rechazo a lo que otros establecen, dicen y limitan de él. En definitiva, la categorización remite a situaciones peculiares dentro del mundo social ya que emiten una suerte de juicio sobre el lugar que los grupos (e individuos)

ocupan. Determina también el campo de las luchas y las destrezas que los actores adoptan para hacer valer su punto de vista, sea exterior o interior.

Veamos que el proceso mismo de la categorización es escenificación posible del mundo social. El dilema que plantea el recurso a la categorización en la cuantificación de los grupos étnicos (que difícilmente pueden ser definidos), se encuentra sin duda en el hecho de que esta práctica puede servir tanto a fines normativos y políticos como a preocupaciones analíticos, cuyas consecuencias llegan a ser numerosas dentro del entorno social porque estigmatiza. Eso es, en términos de Jacobs y Rea (2005:35), "la definición de categorías estadísticas étnicas no releva únicamente de una argumento técnico. La construcción de estas categorías interroga los fundamentos de proyectos políticos, de la formación y perpetuación de los Estados nacionales, las relaciones entre el Estado, los ciudadanos y los grupos sociales".

Empero paradójicamente la categorización igualmente puede servir a los que se ven diferenciados, como lo dejamos entre dichos líneas arriba. En efecto, categorizar es calificar o descalificar; posibilitar la pertenencia o adhesión oficial al grupo dominante o su exclusión. Veamos que la categorización de tipo "étnico" recela trampas que deben considerarse en todos los análisis que se realiza en torno a estos grupos socioculturales que llamamos, sin más preocupación, indígenas. Así se deja correr indebidamente el riesgo del "nominalismo esencialista" y la reificación de los grupos étnicos. De alguna forma, podría aplicarse al grupo "mujeres", de los chicanos, afrodescendientes, inmigrantes, así en seguida para nombrar solo unos ejemplos.

En los hechos, las normas empleadas para estos fines no son ni inmutables ni eternas; tampoco los grupos que categorizan. Como bien lo recalcaba en su tiempo Michel Oriol, al analizar las dinámicas de la identidad entre inmigrantes en Francia, "Ser 'francés musulmán', no significa levantar acta de una identidad, sino encontrarse pasivamente objeto de una categorización administrativa y política" (Oriol, 1985:177). Relacionada con nuestra problemática, la afirmación del sociólogo citado podría significar algo como "ser declarado como perteneciente a una minoría discriminada no remite a una identidad sino ser relegado a la objetividad pasiva de una categoría científica". Puede ser, o no, rechazada por una parte de los sujetos. En este caso, la mirada del agente observador institucional que no es más que un vocero y un reflejo de la sociedad dominante a la que hace eco, impulsa a la acción reivindicativa a favor de una identidad otra. El espejo despreciativo rebota sobre los actores de las minorías estigmatizadas un rayo dinamizador a favor de una "identidad" supuestamente genuina.

He aquí la necesidad precisar lo que entendemos por "minoría" avalándonos en la consideración de Carlos Giménez (citado por Hidalgo, 2004:333) "la subordinación, marginación o subalternidad es el rasgo esencial en la definición de las minorías", hecho que, sea dicho de paso, descarta las consideraciones de orden numérica. Debemos a Wirth

una de las mejores definiciones de lo que es un grupo minoritario. Dice: "Un grupo minoritario es cualquier grupo de personas que, a causa de sus características físicas o culturales, se encuentra sometido a una discriminación respecto de los demás miembros de la sociedad en la que viva, recibiendo de ésta un trato diferente e injusto" (Wirth, 1945:347).

Partiremos del hecho de que todas las sociedades exhiben estratos que muestran una concepción idónea de la jerarquización que regula sus relaciones internas. En las sociedades complejas que pueden caracterizarse por una diversidad interna y por un alto grado de repartición del poder organizativo, existen una multitud relativa de grupos diferentes, étnicos, culturales, religiosos u otros, venidos de tradiciones diversas. Estos grupos se intercalan a lo largo de una cadena en la que una "mayoría" controla a las "minorías" que se encuentran en "competencia" dentro de un territorio común mas no necesariamente compartido. La competitividad mencionada —y los conflictos relacionados— se relaciona directa o indirectamente tanto con los medios de producción material (energía, insumos, industria, etc.) como simbólica (ideología, territorio, mitos, etc.). Los grupos culturales, advierte Marvin Harris (1990:108), reúnen "tres aspectos importantes: 1) poseen estilos de vida distintivos que pueden remontarse a tradiciones culturales de otra sociedad; 2) sus miembros pertenecen a menudo diferentes clases; 3) (…) son conscientes de su existencia como grupo separado del resto de la población." Y añade: "Las minorías raciales (…) son grupos subordinados o cuya posición es vulnerable a la subordinación". De igual forma, podemos insistir sobre el hecho de que "mayorías" y "minorías" no remiten forzosamente a consideraciones cuantitativas sino a relaciones de poder. Es mayoría el grupo que ejerce una coerción sobre unas minorías subyugadas y que detenta el control sobre el mando y la fuerza represiva. Consecuentemente, Bloj puede acertar: "La configuración ideológico-política hegemónica tiende a producir un imaginario para el "afuera" pero también hacia dentro de la propia sociedad; hay "otros" dentro del "nosotros", condenados a la "ilegitimidad" (Bloj, 2001b:80).

Sea lo que sea, los grupos categorizados como minoritarios ocupan una postura propia de subalternidad[3] en función de los atributos que les subordinan o al contrario, favorecen su visibilidad como respuesta a la historia de su movilización social a favor de sus derechos. Más allá de las estadísticas y de los datos meramente numéricos la categorización debe o

[3] La cuestión del subalternismo abarca una amplia gama de discusiones teóricas, principalmente desde Antonio Gramsci, autor conocido por haber profundizado los análisis sobre el sistema hegemónico capitalista y los grupos subalternos (proletariado, subproletariado). En sus *Cuadernos de la cárcel* (1999) , Gramsci utiliza el concepto de "grupo subalterno" en un sentido teórico para definir la relación existente entre hegemonía (gobierno por consenso) y dominación (gobierno por la fuerza), ello en un contexto sindicalista. Muchos estudiosos han utilizado la noción contribuyendo a suscitar una vasta discusión que no puede ser revisada en este espacio. Podemos convenir que *a priori* el subalternismo refiere a una relación de fuerza dentro de contextos de explotación de grupos inferiorizados por parte de un sistema dominante "mayoritario". Los grupos subalternos revelan un potencial contra hegemónico arraigado al interior de los mecanismos de coerción y funcionamiento del poder.

debería tomar en cuenta dimensiones subjetivas que darán cuenta de cómo los individuos que componen estos grupos son percibidos y pensados. Premisa fundamental si se toma en cuenta que las personas y las colectividades construyen su identidad, afirmaciones y referentes identitarios también sobre la base de la mirada de los otros que los observan, perciben e clasifican (ello no sin descartar estrategias de poder). "Reconozco que soy, decía Sartre, tal como el otro me ve" (Sartre, 1943:276).

Este proceso se realiza de manera compleja en varios niveles: los contactos sociales interindividuales, intragrupales, en confrontación con las representaciones sociales colectivas y las redes institucionales y administrativas, el Estado, etc..Sin embargo, sin que sea muy necesario insistir, también el categorizar asigna, directa o indirectamente, un potencial subversivo a ciertos sectores de las poblaciones catalogadas "minoritarias" o "subordinadas" ya que sobrentiende más que claramente una relación ambivalente entre dominantes y dominados. Como lo plantea María Tenti (2012:321), "los grupos subalternos se entienden por las relaciones de poder entre quienes lo tienen y quienes no lo tienen. Hablar de subalternidad es hablar de subordinación". Por tales motivos en esta relación dialéctica y conflictiva en suma, los sectores declarados subordinados, minoritarios, etc. reivindican poco o mucho un reconocimiento, directo o indirecto, de sus derechos a la diferencia. Lo que les consiente un cierto control sobre los modos redistributivos que las políticas públicas deciden. Reivindicar el reconocimiento, dicen en sustancia Martinello y Simon (2005:12), se ha vuelto una necesidad para "volver a calificar las identidades descreditadas y, en este caso, para los minorizados[4], reapropiarse las categorías forjadas dentro de las relaciones de dominación con el fin de modificar su contenido y sus signos".

De hecho, como los mismos autores lo confiesan, no parece posible escapar a oposiciones tales "identidad impuesta/identidad reivindicada, estigmatización/afirmación, ocultación/reconocimiento, etc." ya que los propios "minoritarios" retoman a su cuenta, y a menudo a su ventaja, estas valoraciones binarias. Hecho que, sea dicho de paso, demuestra claramente los mecanismos dinámicos de oposición y afirmación de sus derechos, señal del rechazo relativo de las identidades que se les prescribe. O sea, el cultural o socialmente dominado debe ser observado y analizado como un decidido actor en los procesos de categorización que le afecta.

Es interesante considerar estos procesos de la afirmación del estigma[5] porque suelen estimular reacciones de dos maneras. O manifestando un incremento del orgullo de ser

[4] Utilizamos este neologismo que permite enfatizar a la vez la categoría de "inferior" y de "menor", exactamente en el sentido que los europeos atribuían a los indígenas, "niños", "infantes" e "inocentes".

[5] Utilizamos este concepto en su sentido etimológico de signo, "marcas corporales destinadas a exponer lo que rea inhabitual y detestable" (Goffman, 1975 [1963]:11). No obstante como lo mostró el propio Goffman, la estigmatización refiere a procesos sociales relacionales. Por ello, son procesos dinámicos puesto que son construidos en términos de interrelaciones entre sujetos situados en lugares desiguales del campo de poder. Consecuentemente la estigmatización no debe entenderse en términos de atributos. "El normal y el

"otro", singular, al afirmar que estas mismas diferencias no solo enriquecen el patrimonio cultural por decirlo así sino también la propia identidad, estimulando e impulsando una reacción resiliente entre ciertos actores sociales. "Lo que me hace válido y digno, es lo que me categoriza como "inferior", "minoritario", "subalterno". Es mi diferencia, la que se (me) acostumbra negar". O manifestando un rechazo formal de la inferiorización por la búsqueda de la asimilación más o menos voluntaria.

Así las cosas, rechazar las categorizaciones so pretexto de no enarbolar las diferencias también hace correr el riesgo de comprimirlas a un nivel entrópico dudoso. "La invisibilidad impide a los minorizados de participar en las tomas de decisiones políticas y contribuye a la negación de la experiencia de las discriminaciones" (Martinello y Simon, 2005:17). Además nadie explica cómo evitar estas categorías y con qué remplazarlas. En realidad, el problema podría residir en quiénes son los que determinan y nombran a quiénes, con qué intenciones y cómo reaccionan los minorizados.

En lo que se refiere directamente a la identificación y categorización identitarias, es preciso ser meticuloso sin por lo tanto conseguir una infecunda parálisis en los debates. En efecto, la noción de "identidad" (o cualquier nombre que se le quiera dar) aflora con nuestra investigación y pretendemos llegar a proponer vías que favorecen la comprensión de los procesos socioculturales que determinan un grupo minoritario o subordinado particular. Se trate de "identidad" de género o "étnica" (acudiendo a estos conceptos con cautela debido a su imprecisión), en nuestro caso, esta revisión nace con las mujeres indígenas. No obstante, como bien advierte Curiel acerca de un tema tan complejo y delicado: es legítimo "apelar a las identidades y al mismo tiempo los peligros que implica asumirlas como objetivos políticos. Con ello quiero sostener que no se trata de rechazar las identidades o asumirlas del todo, porque en un mundo como el nuestro donde los sectores de poder dominantes mantienen sus certezas de quienes son, es necesario mostrar ciertas certezas a la hora de definirnos y en ese sentido autoafirmarnos" (Curiel, 2002: 110).

---

estigmatizado no son dos personas sino dos puntos de vista" (Goffman, 1975 [1975]:160). La estigmatización revela poderosos mecanismos de "identidades imaginadas".

Referencias

Amiraux, V. y Simon P. (2006). Scholarship and Public Debate on Inmigrants and Integration in France. En *International Journal of Comparative Sociology*, Vol. 47, 3-4, pp. 191-215.

Becker, Howard (1985). *Outsiders*. Métailler: Paris.

Bloj, Cristina (2001). De cuando la "ficción" superaba la "realidad": Apuntes sobre la identidad nacional costarricense. II Parte". En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXIX (99) Extraordinario, 7993.

Bourdieu, Pierre. (1980). L'identité et la représentation. En *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 35, pp. 63-72.

Curiel, Ochy. (2002). Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras. En *Otras Miradas*, 2, 2: 96-113.

Cyrulnik, Boris. (1999). *Un merveilleux malheur.* Odile Jacob: Paris. (Traducción al español: *La maravilla del dolor. El sentido de la resiliencia*. Ed. Granica: Barcelona).

Goffman, Erving. (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity.* New York, Simon & Schuster Inc. (Traducción al español: *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu Editores: Buenos Aires. 1975.) Gramsci, Antonio (1999): *Cuadernos de la cárcel* ERA, México.

Harris, Marvin (1990). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza.

Hidalgo Tuñón, Alberto. (2004). Mayorías, minorías y Estado de derecho. En *Instituto para la Paz y la Cooperación*, pp. 321- 350. Consulta el 17 de febrero de 2013. En línea: http://www.universidadabierta.org/descargas/aht9.pdf.

Jacobs, Dirk y Rea, Andrea (2005). Construction et importation des classements ethniques. En *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21, n°2. Consulta: 01 de agosto de 2012. En línea: http://remi.revues.org/2487.

Lamont, Michèle y Bail, Christopher (2005). Sur les frontières de la reconnaissance. En *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21, n°2. Consulta: 01 de agosto de 2012. En línea: http://remi.revues.org/2489.

Martiniello, Marco y Simon, Patrick (2005). Les enjeux de la catégorisation. En *Revue européenne des migrations internationales.* Vol. 21 n°2. Consulta el 20 de octubre de 2012. En línea: http://remi.revues.org/2484.

Oriol, Michel (1985). L'ordre des identités. En *Revue européenne de migrations internationales*. Vol. 1 n°2, pp. 171-185. Consulta el 20 de octubre de 2012. En línea: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/remi_0765-752_1985_num_1_2_988.

Sartre, Jean-Paul (1943). *L`Être et le Néant*. Gallimard: Paris.

Tenti, María Mercedes. (2012). Los Estudios Culturales, la Historiografía y los sectores subalternos. En *Trabajo y Sociedad*, Vol. 15, núm.18, Santiago del Estero, Argentina pp. 317-329. Consulta el 13 de noviembre de 2012. En línea: http://www.unse.edu.ar/trabajoysociedad/18%20TENTI%20Estudios%20culturales%20e%20historiografia. pdf.

Wirth, Louis (1945). The Problem of Minority Groups. En Ralph Linton (ed.), *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia University Press: Nueva York, pp. 347-372.

Pastoral Aborigen y categorías de identificación de poblaciones indígenas en Formosa (1960-1984)

Laura Zapata
Doctora en Antropología Social
Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires
Argentina
lauramarcelazapata@yahoo.com.ar

Resumen: Se analizan el significado y el uso de categorías étnicas de identificación de poblaciones en las prácticas, discursos y organización de intervenciones políticoeclesiales de diversos grupos de base en la diócesis de Formosa entre 1960 y 1984. Se vinculan estas categorías con la emergencia de políticas de estado, tanto provincial como nacional, en materia de definición de la población indígena en Argentina.

Palabras clave: Etnicidad; Iglesia católica; pueblos indígenas; legislación.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Uturunku Achachi, ISSN 0719-1294, diciembre de 2013.

*Laura Zapata es descendiente de la Nación Mapuche. Es Doctora en Antropología Social por el Museo Nacional, UFRJ; docente de la Facultad de Ciencias Sociales (FACSO) de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN); investigadora adscripta al Centro de Antropología Social (CAS) del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES); y miembro integrante de la Mesa de Trabajo en Educación Intercultural de la Provincia de Buenos Aires.

Citar este artículo:

Cita sugerida
Zapata, Laura. 2016. "Pastoral Aborigen y categorías de identificación de poblaciones indígenas en Formosa (1960-1984)", *Humanidades Populares* 9 (16), 52-73.

APA
Zapata, L. (2016). Pastoral Aborigen y categorías de identificación de poblaciones indígenas en Formosa (1960-1984). *Humanidades Populares,* 9 (16), 52-73.

Chicago
Zapata, Laura. "Pastoral Aborigen y categorías de identificación de poblaciones indígenas en Formosa (1960-1984)". *Humanidades Populares* 9, no. 16 (2016): 52-73.

MLA
Zapata, Laura. "Pastoral Aborigen y categorías de identificación de poblaciones indígenas en Formosa (1960-1984)". *Humanidades Populares* 9.16 (2016): 52-73.

Harvard
Zapata, L. (2016) "Pastoral Aborigen y categorías de identificación de poblaciones indígenas en Formosa (1960-1984)", *Humanidades Populares,* 9 (16), pp. 52-73.

Formosa

Formosa es una de las jurisdicciones provinciales del nordeste argentino. Según el último Censo Nacional de 2010, que incluyó la variable de identificación étnica, en el país existen casi un millón de personas que se auto-identifican como indígenas o descendiente de indígenas, constituyendo el 2,38% del total de la población (Censo Nacional 2010: 277). En Formosa los grupos indígenas representan al 6.1 % de sus habitantes, unas 33 mil personas pertenecientes a diferentes pueblos: qom, wichí, pilagá, entre otros (idem: 278).

La provincia ocupa el centro de la región denominada Gran Chaco con clima sub-tropical. En el este predomina una llanura húmeda y en la zona del nor-oeste una llanura seca. Se haya ubicada entre los ríos Teuco-Bermejo y Pilcomayo, que en épocas de lluvias forman lagunas y bañados donde la tierra es salada y abundan los bosques de quebracho. Ello provee una heterogeneidad de recursos alimenticios a los grupos indígenas que se distribuyen por el territorio y que viven de "mariscar" (cazar), pescar y recolectar frutos, además de las actividades agrícolas y el trabajo asalariado que realizan estacionalmente. El territorio de Formosa limita al este y norte con el Paraguay, al sur con la provincia del Chaco y al este con el sur de la provincia de Salta.

La invasión militar por parte del estado-nación argentino de esta región del Chaco fue lenta y paulatina. Comenzó con las expediciones militares contra los ocupantes nativos de esa región a fines del siglo XIX y terminó con las últimas campañas de sometimiento emprendidas en 1917. Junto a otras seis jurisdicciones en 1884 el estado creó el Territorio Nacional de Formosa. Aunque en el caso de la Patagonia el estado argentino fue renuente a la creación de misiones, reducciones y/o colonias indígenas, en Chaco y Formosa, en cambio, su presencia fue un rasgo distintivo. El presidente Julio A. Roca autorizó en 1900 la apertura de tres misiones católica, dos de ellas en Formosa (Laishí y Tacaaglé) y una en Chaco (Nueva Pompeya) con objeto de llevar a los indios a la vida cristiana y "civilizada" sobre todo por medio del trabajo agrícola que propiciaba el disciplinamiento indígena como fuerza de trabajo disponible y su sedentarización. Por su inoperancia, y en medio de fuertes críticas, las dos misiones católicas de Formosa fueron desactivas entre la década de 1940 y 1950 (Lenton, 2005). Otras denominaciones cristianas también organizaron servicios misioneros destinados a la población indígena de la región chaqueña. En 1911 fue autorizada la presencia de una misión anglicana cuya incidencia se hizo sentir en el oeste de Formosa y Salta; entre 1934 y 1940 actuó en la región la British Emmanuel Mission; entre 1933 y 1955 actuaron misioneros menonitas (Miller, 1970; Torres Fernández, 2007-2008). No obstante, las iglesias pentecostales fueron las que mayor influencia tuvieron en el mundo simbólico indígena, especialmente, de la población qom. Hacia 1950, por medio de pastores dispersos por la región, varios grupos qom crearon una versión propia del pentecostalismo y emergió la "Iglesia Evangélica Unida" (Miller, 1977; Bartolomé, 1971; Bartolomé, 1972).

La población nativa de la región del Chaco, una vez incorporada a la nación argentina, se presentó para el estado nacional como un problema civilizatorio a resolver pues, a diferencias de los indígenas del sur, la población del Chaco era considerada un caso "epítome de máxima alteridad". De ahí la necesidad de encerrarlos en misiones y reducciones con objeto de aproximarlos gradualmente a la vida civilizada y posteriormente transformarlos en ciudadanos plenos (Briones, Delrío, 2002). Estos dispositivos operaban, además, como reservorio de mano de obra para los ingenios azucareros, para industria maderera, las obras de infraestructura, y la industria algodonera que formaba parte del sistema productivo regional (Lenton, 2005; Gordillo, 1995; Iñigo Carrera, 1988, Conti et. al., 1988).

Como muestra la suerte corrida por las misiones franciscanas de Laishí y Tacaaglé la presencia de agentes de la Iglesia Católica en esta región nunca fue exitosa en términos del número de adeptos. Aunque el prestigio social de sacerdotes y religiosos/as siempre estuvo fuera de discusión en esta área. Su condición de "blancos/as", no nativos/as, les reservaba, como veremos más adelante, un lugar junto a las elites locales. Los propios textos de origen eclesial no dudaban en señalar lo reacia que era la población (indígena, criolla y paraguaya) a la prédica de los sacerdotes (Beck, 1994; "Salió el Sembrador...", 1995; Caputo, Verón y Bogado, 2003). Cultivaban una "religiosidad popular" basada en la devoción a los santos y el culto a los difuntos. Contaban para ello con sus propios especialistas que eludían a los sacerdotes y misioneros. Se trataba de los rezadores, bautizadores y cantores. Los inmigrantes europeos instalados en los pequeños aglomerados urbanos o en colonias agrícolas de la región, señalados como la "clase media" de la provincia, fueron los únicos grupos que se integraron a la vida parroquial de los pueblos y fueron permeables al llamado de la religión y la sociabilidad católica.

La región del Chaco fue el lugar por excelencia de la aplicación de las políticas desarrollistas que comenzaron a implementarse hacia fines de la década de 1950 y que se profundizaron, incluso, durante los regímenes dictatoriales que interrumpieron los gobiernos constitucionales hasta la década de 1980 (Gordillo, 2007; Lenton, 2005). Estas políticas, en parte sustentadas por los nuevos marcos internacionales recomendados en materia de política indígena, por ejemplo el Convenio 107, de la OIT, del año 1957, tenían por objeto la integración de los indígenas en la sociedad nacional por medio de la aculturación programada sujeta a planificación técnico-científica. Dentro de este plan de transformación y asimilación la "comunidad aborigen" aparecía como el instrumento de representación de la población objeto de intervención técnica.

En la década de 1950 varios Territorios Nacionales, entre ellos Formosa, fueron transformados en provincias. Ello suponía la conformación de autoridades del poder ejecutivo (gobernador y vice gobernador) elegidas por los ciudadanos que habitaban esas jurisdicciones, además de la creación de órganos legislativos, sistema de seguridad, instituciones de educación, salud y justicia propios. Por ello, como señala Lenton (2005: 448), la política indígena, en cierta medida, pasó a depender de las decisiones provinciales. No obstante, buena parte del presupuesto de los programas de desarrollo ejecutados en

Formosa dependía de instancias nacionales y, en algunos casos internacionales como la OEA o, como veremos más adelante, de organismos eclesiales europeos.

La provincialización se vio acompañada en 1957 por la creación de una jurisdicción eclesial ordinaria y el franciscano Raúl Scozzina fue nombrado obispo de la diócesis de Formosa. Hacia 1930 la transformación de la matriz productiva argentina ligada a la incorporación de cultivos industriales, como el algodón, el girasol y el maíz, entre otros, estimuló el corrimiento de la frontera agrícola desde la región pampeana (Buenos Aires y sur de provincia de Santa fe) hacia el nordeste (Chaco, norte de Santa Fe, Misiones y Formosa) (Archetti, Stolen, 1975; Roze, 1992). El "Régimen de Colonización y Tierras Fiscales" estipulado en la ley no. 113 del año 1960 fue un encuadramiento legislativo que acompañó la creación de latifundios, dedicados al algodón y a la cría de ganado para su posterior engorde en Buenos Aires, por medio del corrimiento de pequeños propietarios rurales, campesinos ocupantes precarios de tierras fiscales y grupos indígenas. El énfasis en el uso y explotación racional de la tierra como condición para acceder a ella le dio un lugar marginal a la población indígena. El art. 60 de esta ley señalaba que el "ciudadano aborigen" podía ser adjudicatario de la tierra fiscal "*cuando acredite capacidad para ello*" (Ley 113, 1960. Las cursivas me pertenecen). Por ello la misma ley preveía, en su art. 66, "planes especiales de habilitación del aborigen" con objeto de conseguir "la explotación y aprovechamiento integral, racional e intensiva de la tierra y los bosques" (idem).

Contra este modelo de desarrollo agrario, entre las décadas de 1960 y 1970, una intensa organización política de origen rural comenzó a organizarse en las provincias de Santa Fe, Chaco, Santiago del Estero, Corrientes y Formosa, que estableció intensos vínculos con algunos obispos del nordeste, como Juan José Iriarte de la diócesis de Reconquista, y grupos de base católicos. Una de las derivaciones de este movimiento político fue la creación en 1964 del Movimiento Rural Católico (en adelante, MRC) en la diócesis de Reconquista (norte de la provincia de Santa Fe) y, más tarde en la década de 1970, la aparición de las Ligas Agrarias (Roze, 1992; Lida, 2012). En Formosa tuvo fuerte presencia la Unión de Ligas Campesinas Formoseñas (ULICAF), con presencia de dirigentes ligados a la Iglesia Católica en su conformación, que planteó varias movilizaciones contra la privatización de tierras fiscales a favor de grandes grupos económicos trasnacionales a comienzos de la década de 1970 (Roze, 1992). Aunque la legislación formoseña mencionaba la forma de acceso de la población indígena a la tierra, el MRC no particularizó una estrategia de acción especialmente dirigida a los reclamos de tierra por parte de los grupos indígenas de la provincia. No obstante, el concepto de "comunidad" y de "comunidad rural" era central tanto para la aplicación de políticas de estado en materia agrícola como de las Ligas Agrarias y, especialmente, del movimiento rural católico.

Una de las derivaciones del MRC fue la creación de las Escuelas de Familia Agraria (EFAS) orientadas a la instrucción de los hijos de las familias de pequeños propietarios y campesinos del norte de la provincia de Santa Fe, y que, como el MRC, también fueron impulsadas por Monseñor Juan José Iriarte a fines de la década de 1960.

Dentro de este múltiple fenómeno agrario hay varias sendas que permiten entender las condiciones en que emergieron los grupos de apoyo a los indígenas y las categorías que constituyeron parte de su lógica de acción junto a ellos. Para entender tal fenómeno es de suma relevancia tener en cuenta: la experiencia del MRC, las EFAS y sus métodos de acción en el medio rural en el nordeste del país; la aparición y expansión de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), especialmente en Formosa; y, la creación en 1970 del Instituto de Cultura Popular (INCUPO), con sede en Reconquista. Esta última organización, bajo la égida de las ideas del pedagogo brasileño Paulo Freire, desarrolló técnicas y métodos específicos de trabajo con poblaciones campesinas (Fasano, 2011).

Estas experiencias constituyeron el clima ideológico en el que se desarrollaron algunas de las ideas elaboradas por quienes protagonizaron el Concilio Vaticano II (1962-1965). Fortunato Mallimaci, por ejemplo, hace un análisis de los "votas" que obispos y auxiliares argentinos elaboraron en 1959 y que dirigieron a Roma en los que proponían temas para ser tratados en el próximo Concilio Vaticano II (Malllimaci, 1993). La "Teología de la Liberación", que se dio a conocer durante la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana en 1968, como perspectiva latinoamericana en materia de evangelización de los "pobres", formó parte del lenguaje al que recurrían los grupos eclesiales de base actuantes en Formosa.

Comunidades

Diana Lenton en su estudio sobre la política indígena del estado argentino a partir del análisis del discurso parlamentario entre 1880 y 1970 señala que una de las primeras menciones al concepto de "comunidad aborigen" data del año 1957 cuando varios congresales de la Convención Constituyente que debatían la reforma constitucional propusieron un proyecto para encauzar la vida de la población indígena en la sociedad nacional a través del uso de este concepto. La autora señala que una vez llegado al lenguaje político, por medio de los programas de desarrollo basados en los "communities studies" norteamericanos emanados de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), el uso técnico del concepto de comunidad "atravesará todo el esquema de la política indigenista nacional" (Lenton, 2005: 464, nota 572). Dado el apego que mostraban por sus culturas "atrasadas", los indígenas se mostraban resistentes a los programas de desarrollo (agrícola) que proponían las agencias estatales (como el INTA) y los planes de capacitación que se proponían transformar la fuerza de trabajo indígena "ociosa" en instrumento de progreso regional. Y el concepto de comunidad intentaba zanjar esas dificultades explicando la clase particular de configuración que caracterizaba a los grupos indígenas.

En esta misma época el concepto de comunidad también era usado por los grupos eclesiales de base, como las CEBs., el MRC, INCUPO y las EFAS. Los agentes eclesiales lo aplicaban de manera especial a los pequeños productores rurales y campesinos, no a la población indígena. Muchas de las personas que trabajaban en los grupos eclesiales no

eran nativas de las localidades donde se desempeñaban. Se habían trasladado allí entre las décadas de 1960 y 1980 con el propósito explícito de trabajar, desde la perspectiva de la evangelización, por "los pobres". Esta categoría englobaba a los campesinos ocupantes precarios de tierras fiscales, corridos por la venta masiva iniciada hacia 1960, y los pequeños productores, cuya producción era amenazada por las grandes corporaciones agrícolas radicadas en la provincia.

Precisamente el MRC y las CEBs, apoyadas por INCUPO, tenían desde 1964 un "Programa de Desarrollo de Comunidades rurales". Varias de las diócesis del nordeste argentino sustentaban este programa (Reconquista, Misiones, Corrientes, Chaco, Formosa, Santiago del Estero) que era financiado por Misereor, un organismo de la Iglesia Católica alemana. En Formosa el programa se aplicaba en doce comunidades (Colonia La primavera de Laguna Blanca; La Esperanza Km 142; Cattáneo Cué; Campo Hardy, Villafañe, entre otras).

Uno de los agentes más notables de INCUPO en la provincia de Formosa fue el laico Oscar Ortiz, fallecido en 1999, que trabajó tanto en el MRC como en la organización de las primeras CEBs de la provincia. No se trataba de una autoridad jerárquica dentro de estos grupos, sino de un carismático "técnico" que grababa asambleas, escribía notas periodísticas y filmaba con su video-cámara saludos de campesinos e indígenas de una región del nordeste para proyectarlas en otra. Por ejemplo, filmaba saludos de personas que residían en Pozo del Tigre en Formosa y más tarde proyectaba las cintas en encuentros y reuniones en Pampa del Indio en Chaco. Estas filmaciones generaban gran entusiasmo entre las personas pues muchos habían emigrado de sus lugares de origen hacía varios años y sólo a través de este medio volvían a entablar comunicación con amigos, vecinos y parientes.

Durante los últimos años de la década de 1960 Oscar Ortiz trabajó en el Programa de Desarrollo de Comunidades Rurales del Movimiento Rural Diocesano, en la provincia de Formosa. El año 1970 elaboró un texto denominado: "Relatorio de la experiencia inicial de las comunidades eclesiales de base en la diócesis de Formosa" destinado a la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) la que lo publicó en su Boletín Informativo No. 12. Por medio del análisis de este informe intentaré mostrar qué significados específicos eran asociados al concepto de comunidad en los programas eclesiales de la década de 1970; y mostrar los instrumentos simbólicos que usaban para producir tal noción.

La comunidad que interesaba a los grupos eclesiales se hallaba radicada en los pequeños pueblos del interior provincial. Las comunidades tenían una vida latente que era preciso poner en movimiento. Tenían una doble existencia: una socio-métrica y técnica pasible de ser aprehendida por medio de encuestas y censos; otra, espiritual, asequible a través de la transformación de las normas de convivencia e interacción que generaban una "hermandad" renovadora que se sobreponía a la socio-métrica. Los miembros de las comunidades eran ignorantes de su propia existencia comunitaria, por eso su existencia debía ser revelada por la intervención de un agente externo denominado "promotor" que por medio de una acción "concientizadora" provocaba un "despertar" del "espíritu

comunitario". Este trabajo tenía una "metodología de trabajo" específica pues el promotor antes de proceder a ponerse en contacto con "el campesinado" tenía en cuenta las jerarquías sociales constitutivas de la vida rural de esa región. Como advertía Ortiz:

> en cuatro comunidades rurales se ha encontrado abierta resistencia por parte de los 'grandes', es decir de los estancieros y terratenientes. Siempre se mostraron en contra de los programas de Promoción del campesinado, creyendo que se les quitaría algo de sus bienes y tierras. "De ahí que uno de los pasos principales que realizamos al llegar a una nueva comunidad, es tratar de conocer y mantener contactos con estos (Ortiz, 1970: 45).

Los técnicos de las estaciones del INTA, los maestros y directores de escuelas muchas veces solicitaban la presencia del promotor del programa de desarrollo de comunidades rurales con objeto de proponer actividades a la población de las localidades donde desempeñaban su trabajo. Finalmente los sacerdotes católicos constituían, según Ortiz, "un verdadero apoyo moral" pues los pobladores confiaban en su palabra y presencia.

Una vez establecidos los contactos con las elites rurales ("grandes", técnicos del INTA, maestros y sacerdotes), casi todos ellos provenientes de localidades ubicadas fuera de la provincia de Formosa, el promotor procedía a "preparar el terreno" para anunciar sus actividades. Para ello proponía actividades recreativas (exhibición de diapositivas y videos), pegaba afiches informativos (en los boliches, escuelas y capillas) y, con permiso del sacerdote, hablaba a los feligreses al finalizar la misa en la capilla de la localidad presentando las actividades que desarrollaría. Convocaba a adultos y jóvenes a reuniones nocturnas, al terminar la jornada laboral, en la iglesia o pic-nic educativos los domingos. Los encuentros tenían por objeto que las personas "nombraran sus inquietudes": reconocieran de manera pública qué clase de problema los aquejaba. Más tarde el promotor formulaba otra clase de preguntas y proponía temas de reflexión: "¿Cómo tendría que ser esa comunidad?"; "El papel del cristianismo en el desarrollo de la comunidad", "Nuestro compromiso con la comunidad" (idem: 42).

El último paso que ejecutaba el promotor del "Pic-nic educativo" era incentivar entre los asistentes el diseño de una serie de estrategias de acción tendientes a la solución de los problemas planteados. En este nivel de ejecución del programa, es decir como producto de este primer contacto del promotor con un grupo de personas residentes en una localidad rural determinada, casi siempre lo que aparecía como necesidad más urgente para las personas era la falta de un lugar de encuentro que no fuera la escuela o la capilla. La construcción de un "salón de usos múltiples", un pozo de agua comunitario (de uso común), un centro de salud eran las acciones que reunían a buena parte de la población rural que, a través de algunos "líderes de base" que se vinculaban con el promotor, contactaban a las autoridades del Ministerio de Bienestar de la Provincia para proveerles el terreno o los materiales para ejecutar el "proyecto comunitario".

¿En qué consistía la "comunidad" desde la perspectiva del programa de desarrollo de comunidades? Primero, un grupo de personas unidas entre sí por la experiencia de adolecer una clase común de problemas. Segundo, sobre esos problemas públicamente ventilados los grupos de personas que se transformaban en "comunidad" asumían un "compromiso". Tercero, entre las personas comprometidas algunas eran distinguidas para asumir ante los agentes externos la representación de la comunidad. Cuarto, así organizada la comunidad era "puesta en acción". Según la detallada descripción del promotor que seguimos, para que existiera una comunidad era preciso que tenga una "dirección" que sea llevada adelante por "un" (nótese el masculino) "líder" que le daba forma plena.

Como agente externo a la "comunidad" y responsable por su "despertar", el promotor tenía por función esencial la "detección de líderes" "de base" pasibles de ser integrados "a los grupos rurales ya formados" en la provincia y que se reunían en el Movimiento Rural Diocesano, organismo eclesial que pretendía, junto a y en tensión con la Unión de Ligas Campesinas Formoseñas (ULICAF), monopolizar la representación de los intereses de una fracción de la población rural de la provincia que se presentaba como contrincante de las políticas del estado provincial en materia de distribución y apropiación de la tierra apta para la explotación agrícola (Roze, 1992).

Había dos clases de líderes de base que permanecían "ocultos" en la vida cotidiana de las localidades rurales. Desde el punto de vista del promotor el pic-nic educativo, las reuniones nocturnas en la parroquia tenía por objeto hacerlos emerger. Ortiz distinguía: primero, los "líderes naturales" que, en las reuniones nocturnas o los pic nic, surgían de manera espontánea; segundo, los líderes que había que "formar" y que eran percibidos por la intuición del promotor. Había dentro del programa de desarrollo de comunidades rurales un sub-programa especialmente dedicado a la "Formación de Líderes" que buscaba despertar en ellos "un compromiso hacia su medio ambiente" (idem: 43). Pero no era posible comprometerse con la comunidad sin separar y distanciar a los líderes de ella con objeto de que pudieran, como señalaba Ortiz, "reconocerla".

Un líder era una persona que, bajo la atenta compañía instructiva del promotor, adquiría una "nueva visión" de la realidad local, quien alcanzaba un alto grado de concientización sobre los problemas que aquejaban a una determinada franja de la población de la localidad donde residía. Al mismo tiempo que aprendía a percibir estos problemas la propia naturaleza de la población que rodeaba al futuro líder comenzaba a ser transformada y comenzaba a llamarla "comunidad". Con este grupo de personas, percibidas como "comunidad", el líder establecía una clase de vínculos que comprometía el rumbo de sus acciones.

El reconocimiento de la comunidad implicaba el aprendizaje del uso de técnicas socio-métricas de representación como eran las "encuestas" y los "censos familiares". Se trataba de poner a disposición de "los propios campesinos" un conocimiento y destreza que "efectúan técnicos sociales o personas idóneas" (idem: 45). Un líder que reconocía su comunidad comenzaba por representarla a través de números que graficaban sus rasgos

más generales y externos. Esa representación generalizada, en parte, la hacía distante y extraña. Pero un distanciamiento desmedido, por medio del uso de estas técnicas, era improcedente y podía perjudicar la labor de un líder. El programa no tenía por objeto hacer de un campesino un técnico al servicio de la administración estatal. Por lo tanto, según Ortiz era preciso hacer una combinación equilibrada entre "técnica" y "mística" en el programa de formación de líderes rurales.

Decía el promotor que había "cursos técnicos para Servicio Social organizados por el ministerio de Bienestar Social de la provincia" en los que se enseñaban cómo organizar censos y encuestas en pequeñas localidades. Pero esta política estatal de divulgación de tales conocimientos expertos carecía de una dimensión que intentaba ser subsanada por el programa de desarrollo de comunidades. Señalaba Ortiz: "Si bien es cierto que las técnicas son necesarias 'falta ese algo' que en se incluye en los cursos de mentalización para líderes rurales; nos referimos a la mística" (idem: 44). ¿En qué consistía 'ese algo' que completaba desde la perspectiva del programa la fría capacitación técnico-estatal?

Había tres momentos diferenciados en este proceso de aprehensión distanciada de la comunidad. Primero era necesario que los pobladores de las pequeñas localidades reconocieran en sus vecinos a líderes en formación aceptándolos como legítimos depositarios de un saber específicos respecto de la comunidad. Segundo, junto al promotor, los líderes aprendían a reconocer en los números estadísticos que brindaba una encuesta los rasgos generales que definían a la comunidad que pretendían representar. Tercero, y es probable que aquí radique el fundamento de la mística señalada por Ortiz, la representación estadística obtenida por la encuesta administrada y analizada por los líderes, era colectivamente presentada por éstos a sus ex "vecinos" ahora devenidos en miembros de "sus" comunidades.

El censo que aplicaban los líderes en formación no individualizaba en pequeños átomos independientes a las personas. La comunidad rural a la que aspiraba el programa no estaba constituida por individuos, sino por grupos sociales determinados a los que llamaban "familia". Por eso el instrumento estadístico que aplicaban era llamado "censo familiar": aprehendía a la comunidad como un grupo de familias vinculadas entre sí. Los líderes en formación, junto al promotor, "tabulaban" y "codificaban" los datos obtenidos por el censo familiar volcándolos en planillas. En conjunto analizaban los datos. Se producía entonces, señalaba Ortiz en su informe, la adquisición de "una nueva visión". "Preguntaron cosas muy profundas. Esto ayudó a evaluar a los promotores el grado de concientización logrado" (idem: 46). Una vez terminado el análisis, los pobladores "se reunían en masa" para ver la representación estadística de la "comunidad". Esa representación era expuesta por los líderes en formación que, por medio de este acto público, se consagraban a sí mismos en su papel, y terminaban por nombrar y crear la comunidad. Señalaba el promotor en su informe:

> Este paso ayudó a crecer a los líderes de base, pues estos con su lenguaje accesible y fácil transmitieron y explicaron a los pobladores que se reunían en masa (...) el origen

> o la raíz de muchos problemas, instando a trabajar unidos para mejorar las condiciones de vida con todos los recursos disponibles (idem: 46).

"Ese algo" de que estaba compuesto el programa de formación de líderes rurales provenía de la mezcla no azarosa de dos lenguajes diferenciados por parte de los líderes. Por un lado, el programa los capacitaba para el uso eficaz del lenguaje técnico-estadístico de representación de grupos sociales, que les permitía distanciarse de la concepción naturalizada e irreflexiva de sus grupos de pertenencia rural. Este aspecto de la formación de los líderes los dotaba de un conocimiento estratégico de carácter general y particular a la vez que ningún otro vecino, que no fuera una autoridad externa a la comunidad, controlaba. Tenían una visión general de la población a la vez que un conocimiento pormenorizado de la composición de cada grupo doméstico. Pero, por otro lado, el programa hacía ingentes esfuerzos por mantener en los líderes de base "su lenguaje accesible y fácil" que les permitía comunicarse de manera directa con los campesinos, sus vecinos.

La "nueva visión" adquirida, al calor de la intensa relación que cultivaban con agentes externos, modificaba el lugar social que los líderes ocupaban en sus localidades rurales de origen dotándolos de una clase especial de poder. Sus viajes a la capital provincial para asistir a jornadas de formación y capacitación los vinculaban a líderes rurales de otras áreas de la provincia y de la región del nordeste. Y las actividades que desarrollaban en sus localidades, en nombre del desarrollo de las comunidades, los aproximaba distanciadamente a sus vecinos que pasaban a reconocerlos como líderes de las comunidades así constituidas.

El concepto de "comunidad rural" en la práctica del Programa de Desarrollo de Comunidades Rurales, presente en el proyecto del MRC se hallaba íntimamente vinculado a la creación de líderes, cuyo dominio de al menos dos lenguaje diferenciados, uno popular y otro experto, les habilita para constituir una red de representantes de las comunidades rurales del nordeste.

Este proyecto político de desarrollo de comunidades rurales tuvo su correlato con las políticas educativas, especialmente dirigidas a las familias campesinas, organizadas en la década de 1970 por el Obispo de Reconquista, Juan José Iriarte, a través de las ya señaladas EFAS. Recurriendo a la formación de maestros y maestros especialmente orientados a la organización de los procesos educativos del área rural, las EFAS sistematizaron una metodología específica de contacto con los hijos de las familias campesinas y de los pequeños productores en Santa Fe y Entre Ríos.

El objetivo de estas políticas educativas de origen eclesial era fortalecer la familia y sociedad campesina, "arraigando" a su descendencia para defenderla de los riesgos que la amenazaban. No se trataba sólo del abandono del campo y el desmembramiento familiar (con el peso moral que ello implicaba). Les preocupaba, sobre todo, la pérdida de la tradición cultural a favor de procesos aculturación, vía la urbanización, desorganizadores

de la personalidad y promotores de conflictos sociales a través de la constitución de clases populares urbanas desarraigadas de sus orígenes rurales. Según me explicaban algunos de estos agentes, mientras se desarrollaban como docentes de las EFAS estudiaban la "cultura" de la que provenían sus alumnos, registraban "conductas" y "vocabulario" con objeto de hacer un balance no alienante entre "tradición campesina y técnica". Recurriendo al sistema de alternancia, por medio de la cual los alumnos pasaban quince días en la escuela y luego regresaban a sus casas por un tiempo equivalente, las EFAS buscaban que la educación escolar no derivara en el éxodo y distanciamiento de los jóvenes educados de sus comunidades de origen.

Aprovechando un proceso de liberalización y desregulación de la educación que relajaba los controles y reglamentos de las instituciones privadas dedicadas a la educación, la organización de EFAS en Reconquista fue reconocida como modalidad educativa legal por la Superintendencia Nacional de Enseñanza Privada (SNEP) dependiente del Ministerio de Educación de la Nación. Una parte de los sueldos que cobraban los maestros de las EFAS provenían precisamente de esta repartición estatal.

En algunos casos la comunidad rural desde el punto de vista de los profesores de las EFAS era considerada como un pequeño grupo doméstico desconectados de los polos urbanos. Esta situación de aislamiento producía tradiciones culturales específicas: creencias religiosas, pautas culinarias, modos de vestimenta, modos de subsistencia, pautas de intercambio, etc. Había allí, por lo tanto, una clase de "cultura" que, puesta en contacto con las ideas y pautas de comportamiento urbanos, corría riesgo de ser aniquilada. Campo y pureza versus ciudad y contaminación se entremezclan en esta visión que tiende a idealizar el modo de vida campesino.

Muchas de la EFAS entraron en crisis en la década de 1970: la concentración de la producción rural en pocas empresas agrícolas en detrimento de los pequeños productores hicieron que muchos de éstos abandonaran el campo y se trasladaran a las ciudades. Más tarde, con el golpe militar que derrocó al gobierno constitucional de Estela Martínez de Perón en 1976, el MRC, las ligas agrarias y las EFAS fueron miradas con desconfianza por las autoridades militares y la mayoría fueron cerradas. Algunos profesores formados en las Escuelas Agrarias se trasladaron a Formosa para desempeñarse en los proyectos de alfabetización y capacitación que eran dirigidos a las poblaciones rurales de esa región. Estos proyectos, financiados por la organización católica alemana Misereor, tenían su lugar de concentración en la localidad Pozo del Tigre, en el centro de la provincia, donde se abrió el CECAZO. Los profesores y maestros de las EFAS llevaban consigo algunos métodos de aprehensión de la cultura campesina y algunas técnicas de contacto por medio de la cual, pensaban, era posible escolarizar a la población sin modificar su cultura. Entre 1976 y 1984, estas personas se dieron cuenta que sus interlocutores no constituían apenas comunidades atrasadas que era preciso alfabetizar y capacitar en el uso de las técnicas modernas de producción agrícola. Tenían frente así, como suelen señalar en las entrevistas, un "Otro" con mayúscula. Estos profesores se hallan entre los pioneros fundadores de

ENDEPA y entre los artífices de la noción de "pueblo indígena", con su énfasis en la originalidad y autonomía cultural y en la autodeterminación política.

Pueblo indígena

Como en el caso de algunos profesores de las EFAS, hacía fines de la década de 1970 había varios grupos eclesiales, sacerdotes, equipos de religiosos/as y grupos de laicos, dispersos por diferentes partes del país que habían empezado a especificar su trabajo diferenciando el apoyo dado a los grupos rurales del acompañamiento que hacían a los grupos indígenas. El estado nacional, a través del Ministerio de Bienestar Social y el de Educación, en articulación con las dependencias ministeriales de las provincias brindaban asistencia económica y técnica a proyectos de desarrollo económico y escolar emprendidos por los grupos eclesiales de base. Al interior de estos proyectos de asistencia la categoría "comunidad" era aplicada al grupo indígena sobre el cual se pretendía intervenir, sea en su capacitación técnica, escolar o en los procesos de evangelización.

En agosto del año 1980 se reunieron en Buenos Aires, durante cinco días, más de 200 personas en lo que recibió el nombre de "Primer Encuentro Nacional de Pastoral Aborigen" (en adelante, PENPA). Frente a los "Hermanos aborígenes", representantes de "lo más puro, lo más original y lo más hermoso de Argentina y América", el sacerdote que presidía el encuentro señalaba que los "misioneros", "blancos" con un "corazón profundamente indígena", estaban "estar al servicio de la causa de liberación indígena" (PENPA, 1980: 3).

Asistieron 220 personas, distinguidas entre indígenas y misioneros provenientes de las provincias de Jujuy, Neuquén, Salta, Misiones, Santa Fe, Formosa, Chaco, Chubut, Rio Negro y de la localidad de Los Toldos, provincia de Buenos Aires. Hubo representantes de los grupos: "coya", "mocoví", "guaraní", "toba", "pilagá", "mataco", "araucanos" y "mapuche" (PENPA, 1980: 7-14). Fue el único encuentro nacional de esta naturaleza del que tuve conocimiento previo a la formalización de ENDEPA el año 1984. En la provincia de Formosa, entre 1981 y 1986, se replicaron reuniones de este tipo que recibieron el nombre de Encuentro de Hermanos (en adelante, EH) y tuvieron por sede el ya mencionado CECAZO de Pozo del Tigre. Un documento denominado "cartilla" era producido con respecto a cada uno de estos encuentros. Su objetivo era "presentar" lo que había sido pensado y discutido por los participantes. Los documentos variaban entre las diez páginas y las 30 páginas. Eran textos producto de un intenso trabajo de edición pues pretendían resumir el debate que tenía lugar en cada reunión. Por lo tanto, mucho de lo que acontecía y era dicho en las reuniones quedaba fuera de la cartilla. No obstante, estos documentos – tanto su contenido como las acciones descriptas en ellos- son reveladores de aquello que le interesaba mostrar al público lector a los agentes eclesiales que producían esta clase de material.

A diferencia del movimiento rural, el concepto de comunidad desarrollado en los EH no estaba dirigido a mejorar la "integración" de un fragmento de la población, la indígena, a la sociedad moderna. Aquí la idea de "comunidad indígena" sufría algunas

transformaciones y se conectaba con una categoría más abstracta y general, la de pueblo indígena.

Aunque la clase de conflictos que exponían los indígenas en los EH eran heterogéneos (falta de escuelas en sus localidades, discriminación con respecto al precio de la mercadería en los boliches y en el pago de sueldos por las actividades que realizaban, enfermedades prevenibles como tuberculosis y mal de Chagas) había una demanda que le daba unidad a sus reclamos. Como explicaba una historieta que ilustraba los problemas indígenas en Formosa en una de las cartillas de los EH: "En pleno siglo 20 nosotros fuimos sacados de nuestras casas, <u>nos sacaron la tierra, nos quemaron la casa</u>, y eso yo lo viví a los seis años... y lo que entra por los ojos de una criatura no se lo borra nadie" ("Nosotros somos primogénitos...", S/D: 7, subrayado en el original).

Como ya he señalado la legislación de Formosa sobre las formas de acceso a la tierra preveía, en su art. 60º, la igualdad de condiciones para el ciudadano aborigen con respecto a los otros ciudadanos "cuando acredite capacidad para ello" (Ley 113, 1960). Este condicionamiento no sólo era legal, constituía un principio que organizaba la interacción entre indígenas, criollos y gringos en el oeste de Formosa. En 1980 Isaías López, un dirigente wichí de "El Potrillo" vinculado al sacerdote organizador del PENPA, describía la clase de exclusión de que eran objeto: "dicen que el aborigen no sirve. A nosotros nos dicen que no tenemos estudio, que no sabemos cultivar, que somos sucios, que vivimos en ranchos..." (PENPA, 1980: 27).

Los agentes eclesiales asumían con respecto a los indígenas el papel de "equipos de apoyo", compuestos por "asesores" y "acompañantes". Desarrollaban tareas de mediación entre la dirigencia indígena y las autoridades políticas de escala provincial y nacional. En 1980 le encomendaban a los sacerdotes: "Estudio de todos los documentos y leyes que pueden apoyarnos, para usarlas en el pedido de las tierras, fundamentando con leyes nacionales" (idem: 16). En el EH de 1981, en Pozo del Tigre, los indígenas señalaban: "Nosotros necesitamos asesores que muestre el camino de la ley para no caer en el pozo" (EH, 1981: 31). Y en octubre de 1982 tuvo lugar un curso una capacitación acerca de la ley provincial No. 113. El corolario de este encuentro fue que era preciso modificar las regulaciones de acceso a la tierra en Formosa poniendo en cuestión la condición que imponía el art. 60 º: mostrarse "capacitado" de usar racionalmente la tierra a la que aspiraban. Ello suponía modificar la idea de indígena presente en la legislación y en la percepción de las autoridades políticas.

Esta tarea implicaba operar sobre un campo más amplio que el de las "comunidades" aborígenes. En 1980 estos grupos eclesiales señalaban la necesidad de crear "una *conciencia nacional* sobre la situación y los problemas de los Aborígenes en Argentina" (PENPA, 1980: 6, las cursivas me pertenecen). Les preocupaba "buscar formas de enseñanza que sirvan más para aprender sobre nuestra [la de los indígenas] historia pasada y así no olvidarnos de ella. Lo que llamamos, una '*memoria histórica*'" (idem: 20, las cursivas me pertenecen).

Las siete cartillas que sintetizaban el PENPA y los encuentros de hermanos de Formosa entre 1981 y 1986, abundaban en referencias a la definición de indígena que elaboraron los agentes eclesiales junto a los líderes indígenas que participaban de estas reuniones. En ellas aparecían alusiones "al tiempo de los antiguos" en el que no había alambrados; era el momento de la abundancia (de caza, pesca y frutos y miel en el monte); los ancianos dirigían los destinos de las "comunidades"; hablaban con el viento y los pájaros para ubicar a los "bichos" y obtener "buena marisca"; etc. Referían a la relevancia que tenían en ese tiempo las costumbres propias, el lenguaje, el reconocimiento detallado del monte, el valor de los rituales para el ordenamiento de la vida social. Los indígenas tenían una "cultura" que era preciso "defender" contra los cambios que proponían las instituciones occidentales. Los referentes eclesiales decían:

> Ustedes dicen: 'somos nativos, somos los primeros, somos primitivos, somos indígenas, somos aborígenes, somos hijos de nuestros (...) antepasados. Ustedes quieren explicar que antes que vinieran los conquistadores eran Naciones y Pueblos Indígenas y esto lo tienen en su corazón como una señal muy honda (Segundo EH, 1982: 13. Mayúsculas en el original; las cursivas me pertenecen).

En 1983 los agentes eclesiales señalaban en la cartilla que muchos de los asistentes indígenas a los encuentros habían recordado el tiempo en que "las comunidades aborígenes vivían según su propio genio, con su *organización política*, como pueblos y *naciones indígenas*" (Tercer EH, 1983: 1, las cursivas me pertenecen). Lentamente el lenguaje de las cartillas de os encuentros fue incorporando una nueva manera de concebir a la población indígena. La pequeña comunidad rural localmente organizada fue ampliando su significado, haciendo más abstracta y general su forma, por enlazar a una amplia variedad de comunidades bajo la misma condición. Se trataba de la emergencia, en contexto prácticos de elaboración simbólica, de la categoría de "pueblo indígena" que apareció como emparentada a la de nación. Al mismo tiempo, articulada en torno al reclamo por la "tierra" (aún no se incorporaba a esta perspectiva la noción de "territorio") fue adquiriendo más fuerza emotiva su evocación bajo la forma de la ancestralidad organizada en torno a la reconstrucción de la ascendencia familiar de las personas. Un dirigente wichí señalaba:

> ...Nosotros pensamos que la tenencia de la tierra es muy importante. Somos los primeros habitantes de esta zona. Aquí han nacido nuestros abuelos, nuestros padres, nosotros también y nuestros hijos. Queremos tenerla asegurada para nuestros hijos.

Quisiera desarrollar aquí, como último punto de mi argumentación, la manera performativa en que el concepto de "pueblo indígena" emergió como producto de la organización que adoptaron los EH y como efecto de los ejercicios propuestos por los coordinadores de los Encuentros para ordenar los relatos producidos por sus interlocutores indígenas.

Dinámica de la organización de los EH

En la historia del movimiento indígena en Argentina no abundaron los encuentros de grupos indígenas pertenecientes a diferentes etnias. Algunas reuniones se produjeron a comienzos de la década de 1970 en Neuquén y Chaco (Lenton, 2005: 541; Gordillo y Hirsch, 2003: 17), pero el advenimiento de la dictadura militar en 1976 echó por tierra esos esfuerzos. En medio de un régimen militar que sospechaba y desalentaba toda clase de reunión política, el PENPA de 1980, visto desde el presente, sorprende por la convocatoria que lanzó para trabajar por la "liberación del indígena".

Tanto el PENPA en Buenos Aires como los HE en Formosa dividían a sus asistentes entre "hermanos aborígenes", distinguidos según etnia y "comunidad", y "asesores" o miembros de "grupos de apoyo" pertenecientes a la Iglesia Católica. Entre 1981 y 1986 en los EH predominaron represntes de comunidades wichí y pilagá provenientes de los departamentos del nor-oeste de Formosa. Las cartillas del encuentro lamentaban de manera regular la ausencia de los "hermanos toba" radicados en el este de la provincia.

Existía un "equipo coordinador" de los EH compuesto por agentes eclesiales (religiosas/as, sacerdotes, laicos/as) y "delegados" de las comunidades indígenas. En algunos casos los delegados coincidían con la autoridad política de una comunidad, el cacique, pero ésta no era la regla. De modo que los EH crearon un esquema político, articulado a los grupos de apoyo eclesial, que se sobreponía a la llamada "autoridad tradicional". Ello generaba no pocos conflictos entre delegados y caciques. La tarea de este equipo era "preparar" cada uno de los encuentros y "alistar conversaciones" (temas) que tendrían lugar durante las jornadas de trabajo. Para ello "visitaba" las comunidades interesadas en los EH y evaluaban las preocupaciones de estos grupos: ley de tierras, criterios de elección de los delegados, distinción de tipos de tenencia de la tierra en las comunidades (títulos precarios, reserva, ocupación de hecho, etc.) y tamaño de cada una, etc.

Los encuentros eran intensos y prolongados. Representantes de comunidades locales se trasladaban, en el caso de los EH, al edificio del CECAZO de Pozo del Tigre y permanecían allí entre tres y cinco días. Las jornadas comenzaban por la mañana, eran interrumpidas por el almuerzo, y se retomaban por la tarde. La organización Misereor financiaba una parte de los gastos que implicaba el movimiento de las cincuenta personas, entre asesores e indígenas, que participaban de estos eventos. En general las sesiones comenzaban con una charla/conferencia dictada por un sacerdote en la que retomaba los temas tratados en la reunión anterior mientras el grueso del público escuchaba. Posteriormente los participantes eran organizados en pequeños grupos, de acuerdo a su comunidad de pertenencia y distinguidos de los agentes eclesiales, y se les proponían algunas consignas que guiaban las discusiones grupales. A las reflexiones grupales le seguían plenarios en los que un representante por grupo exponía los temas debatidos a la asamblea plenaria.

Oscar Ortiz, y otros laicos/as que trabajan en INCUPO, tenían una presencia regular en los EH. Su influencia era decisiva en la forma que adoptaban y los tiempos que debían durar las

intervenciones orales de los representantes indígenas. Daban las consignas de trabajo a los indígenas: unas veces reuniéndolos por "raza" (wichí, qom o pilagá) y "comunidad" (por ejemplo, Barrio Obrero, Barrio Qompi, Laguna Yema, Cacique Coquero, Campo Bandera, etc.); otras, reuniendo en grupos a representantes de comunidades wichí, qom y pilagá con asesores eclesiales. Estos eran llamados "grupos mezclados". Organizaban la secuencia que bebían seguir el trabajo en pequeños grupos (distinguidos por raza o mezclados) con los plenarios. Estos últimos eran coordinados por los asesores.

La forma que adoptaba esa coordinación de las asambleas era la de propiciar la exposición de las ideas de los indígenas, solicitando a los grupos que expusieran sus conceptos respecto de los temas tratados. Pero el papel más significativo de esta intervención era la organización conceptual e iconográfica que los asesores realizaban de los relatos e ideas expuestas por los representantes indígenas.

El reclamo por tierras era sintetizado en relatos bíblicos como el de la tierra prometida por Dios al pueblo de Israel. Pero otras imágenes, no necesariamente religiosas, eran usadas para referir la legitimidad política del reclamo indígena. Por ejemplo, el Segundo EH del año 1982 tuvo lugar entre los días 1 y 5 de junio mientras se desarrollaba la última parte del conflicto bélico entre Argentina y Gran Bretaña por la posesión de las Islas Malvinas, en el Atlántico Sur. El problema de soberanía nacional sobre un territorio fue usado metafóricamente por los asesores para equipararlo con el problema étnico planteado por los representantes indígenas que reclamaban la posesión de los territorios de los que habían sido expropiados con la llegada a la región del Chaco del Ejército Nacional argentino a fines del siglo XIX (Segundo EH, 1982: 9-10).

Los asesores elaboraban mapas del territorio nacional o de la jurisdicción provincial por medio de los cuales creaban una geografía sobre la que era posible distinguir la actuación de cada uno de los participantes del EH. Ello posibilitaba la representación unificada de un colectivo étnicamente heterogéneo y geográficamente disperso. La cartilla incluía, además, ejercicios de síntesis que pretendían darle una base común a las condiciones de existencia de los grupos que participaban de los encuentros en secciones a las que llamaban: "tenemos problemas comunes (...) Hermanos de otras razas, en otros lugares del país tienen el mismo problema" (EH, 1981: 25). El problema que presentaba la unificación de los heterogéneos reclamos étnicos era enfrentado por los asesores por medio de una iconografía que a medida que avanzaban los EH iban ganando lugar en la cartilla. Por ejemplo, la del año 1986 abundaba en dibujos que intentaban representar escenas de la vida cotidiana en las comunidades indígenas: hombres hachando, armando cercos linderos, tomado mate bajo árboles, con azadas arando la tierra, mujeres sentadas en la tierra tejiendo, etc.

Conceptualmente los asesores encaraban el problema de la unificación del movimiento indígena en la provincia no sólo por medio de la formación de pequeños grupos de discusión interétnicos seguidos por asambleas plenarias sino incitando a reflexionar sobre

dos niveles de organización que debían ser articulados por los delegados de los EH en cada comunidad. En 1982 señalaban al respecto:

> La UNIDAD la podemos repartir en dos:
>
> UNIDAD CHICA: Comisión = mujeres = jóvenes = vecinos = local. (lo que hacemos en nuestras comunidades).
>
> UNIDAD GRANDE: Pueblos = razas = comisiones.
>
> Buscando el grupo chico para seguir coordinando los Encuentros de Hermanos (Segundo EH, 1982: 25-26, *mayúsculas en el original*)

Este mismo año para designar a cada etnia que participaba en los EH los asesores recurrieron al concepto de “nación” que ocupaba un lugar junto con el de “cultura” y “dios” como parte de las raíces de un árbol que representaba la situación que viven los “pueblos indígenas”. El análisis del significado del concepto de “nación indígena”, equiparado al de “pueblo indígena”, fue profundizado en el encuentro de 1983. Este año el encuentro estivo especialmente dedicado al análisis de la categoría “política” que coincidió con la reapertura democrática que tuvo lugar en el país, después de siete años de dictadura. Si la cultura era un rasgo distintivo de cada etnia, una dimensión de esa diferencia estaba relacionada con las instituciones políticas que caracterizaban a cada grupo indígena: “porque todas las culturas tienen política” (Tercer EH, 1983: 11). Los asesores, a través de las consignas de trabajo dadas a los pequeños grupos organizados por raza o mezclados, les solicitaban a los delegados indígenas que hicieran “una mirada a la cultura de nuestros pueblos”, la de “los tiempos de los antiguos”.

Como señala Johannes Fabian, la puesta en debate de la diferencia cultural en contextos de sujeción colonial va acompañada por una operación que ordena el lugar que ocupan los nativos en una supuesta línea unidimensional del tiempo: ellos pertenecerían al pasado (Fabian, 2002). Desde los primeros encuentros los asesores eclesiales insistieron en señalar que allí se hallaba reunido, frente a ellos, “lo más puro, lo más original (...) de Argentina y de América” (PENPA, 1980: 3). Por su parte los dirigentes indígenas abundaban en referencias al tiempo de los antiguos en los que no había alambrados ni trenes; la marisca en el monte era abundante, y podían trasladarse de un lugar a otro en la región sin necesidad de afirmar derechos de propiedad sobre la tierra. Pero en las intervenciones iconográficas, los asesores le daban proyección al tiempo de los antiguos. En los EH proponían ejercicios para recordar ese tiempo pasado al mismo tiempo que le solicitaban a los indígenas que describieran cuál era su situación “hoy” (enunciando problemas y conflictos) y cómo deseaban que fuera su situación en el “futuro” o “mañana”. Para ello usaban un dibujo en el que, en un mismo plano, disponían palabras y dibujos alusivos al transcurso del tiempo: “Antiguos (ayer); “Nosotros (hoy); “Futuro (mañana)” (Segundo EH, 1982: 15).

Estos ejercicios ponían en cuestión la dimensión temporal de la organización política del estadonación argentino que se asentaba en la idea de que los indígenas pertenecían al

pasado remoto de la nación (Roca, 2005). Aquí radica la relevancia teórica y política del trabajo realizado por asesores y líderes indígenas en los EH. Allí se produjo una noción que desestabilizaba la homogeneidad étnica, blanca, en la que se basaba narrativa nacional y también el eslabonamiento temporal en el que adquirían existencia pretérita las poblaciones indígenas. El concepto de nación y/o pueblo indígena sirvió a los propósitos de sintetizar el esfuerzo aquí realizado: reconectar el tiempo de los antiguos con el presente y el futuro de los indígenas que reclamaban un lugar explícito y específico dentro de la nación argentina.

Un representante wichí que participaba del encuentro de 1982 y que observó con detenimiento la línea del tiempo graficada señaló: "Miraba los tres dibujos y veía mi vida y la vida de mis padres, la pobreza de ellos cuando yo era muy chico. Recién ahora me doy cuenta de lo que sufrieron" (idem: 19). Para incluir a los indígenas en el "hoy" y del "mañana" que vivía la nación era preciso hacer una hendidura que interrumpiera la homogeneidad étnica en que estaba basado el relato nacional, introduciendo la heterogeneidad. "Política" llamaban los asesores a esta operación temporal. Decían en el EH de 1983: "La política de los antiguos ya no es tomada en cuenta porque los que mandan hoy son los blancos" (Tercer EH, 1983: 11).

A través del ordenamiento de dos niveles organizativos diferentes, las denominadas unidad chica y la unidad grande, entre 1980 y 1983 el PENPA y los EH introdujeron la distinción conceptual entre la "comunidad local", representada por el cacique o el delegado designado para los Encuentros, y el "pueblo indígena", categoría general que pretendía darle unidad al heterogéneo movimiento interétnico en la provincia de Formosa. La interacción prolongada y sistemáticamente organizada entre los delegados y caciques de las comunidades con los asesores de los grupos de apoyo que tenía lugar en los EH demandó la creación de categorías pan-étnicas de organización. Y es aquí donde hizo su emergencia el concepto de "pueblo indígena" que cobró centralidad simbólica y política en el movimiento indígena que experimentó la provincia de Formosa entre 1983 y 1984 y que derivó en la sanción de la primera ley integral del aborigen en Argentina basada en el respeto a la cultura, lengua y organización nativa. En este principio se basó, además, la entrega de tierras que se realizó en esa provincia. El concepto de "pueblo indígena", introducido en el lenguaje étnico y político en Argentina, siguió operando como organizador de las demandas indígenas. Se transformó en principio constitucional en 1994 cuando fue introducido en el inciso 17 del art. 75 de la Constitucional Nacional. Aunque los agentes de la pastoral aborigen desempeñaron un papel significativo para esta operación política, esa es otra historia que trasciende lo que nos hemos propuesto en este artículo.

Referencias

Archetti, Eduardo y Stølen, Kristi Anne. Explotación Familiar y acumulación de capital en el campo argentino. Buenos Aires: Siglo XXI Editorial, 1975.

Bartolomé Leopoldo. "Política y redes sociales en una comunidad urbana de indígenas tobas: un análisis de liderazgo y 'brokerage'." En Anuario Indigenista, No. 31, 1971, pp.: 77-97.

Bartolomé, Leopoldo. "Movimientos Milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933", En Suplemento Antropológico, 1972, pp.: 107-120

Beck, Hugo. Relaciones entre Blancos e Indios en los Territorios Nacionales de Chaco y Formosa: 18851950, Chaco: Instituto de Investigaciones Geo-Históricas. 1994

Bourdieu, Pierre. "Lenguaje y Poder Simbólico", en Bourdieu, Pierre "¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos", Madrid: Akal, 1985, pp.: 63-104

Briones, Claudia y Delrío, Walter. "Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)". En: Ana Teruel, Mónica Lacarrieu y Omar Jerez (comps.) *Fronteras, Ciudades y Estados.* Córdoba, Alción Editora. 2002

Caputo, Mirian; Verón, Gabriel; Bogado, Juan. Huellas de un Camino Andado...: recopilación Histórica de la Parroquia Nuestra Señora de los Ángeles, 1922-2003, Clorinda (Formosa), 2003

Carrasco, Morita. El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas, 2002, en: http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/carrasco.pdf

Conti, Viviana; Ana T. de Lago, Marcelo Lagos: "Mano de Obra indígena en los ingenios de Jujuy a principios de siglo", en Conflcitos y Procesos de la historia Argentina Contemporánea, No. 17, Buenos Aires: CEAL, 1988

Fabian, Johannes. Time and the Other: How Anthropology makes its object, 1983, New York: Columbia University Press.

Fasano, Patricia 2011 Etnografía sobre comunicación comunitaria, iglesia católica, cultura popular, radio, política y participación en un barrio de Argentina, Tesis de Doctorado en Antropología Social, PPGASIFCH-UFRGS, mimeo

Gordillo, Gastón 1995 "Después de los ingenios: la mecanización de la zafra saltojujeña y sus efectos sobre los indígenas del Chaco Centro-Occidental", En: Desarrollo Económico Vol. 35, No. 137, pp.: 105-126

Gordillo, Gastón y Hirsh, Silvia. "Indigenous struggles and Contested Identities in Argentina: Histories of invisivilization and reemergence", En: The Journal of Latin American Anthropology, Vol. 8, No. 3, 2003, pp.: 4- 30

Gordillo, Gastón. En el Gran Chaco: Antropología e Historias, Buenos Aires: Prometeo, 2007

INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas. Resultados Definitivos, Serie B No. 2, Buenos Aires: INDEC, 2010

Iñigo Carrera, Nicolás La 'Violencia' como potencia económica: las modalidades de la coacción en el capitalismo. La incorporación de los indígenas del oeste chaqueño al sistema productivo azucarero, CICSO Serie Estudio No. 61, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales, Buenos Aires, 1988

Lenton, Diana. De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880 – 1970). Tesis Doctoral (FFyL – UBA), mimeo, 2005

Mallimaci, Fortunato. "La continua critica a la modernidad: Análisis de los 'Vota' de los Obispos Argentinos al Concilio Vaticano II", En Sociedad y Religión, N° 10/11, 1993, pp.:83-110

Miller, Elmer. "The Argentinean Toba Evangelical Religious Service", En Ethnology, Vol. X, No. 2, 1977, pp.: 149- 159

Miller, Elmer. "The Christian Missionary, agent of secularization", En Anthropological Quarterly, Vol. 43, No. 1, 1970, pp.: 14-22

Ortiz, Oscar [1970] (1995) "Relatorio de la experiencia inicial de las comunidades eclesiales de base en la diócesis de Formosa", En Salió el Sembrador a sembrar: Breve reseña del nacimiento y proceso de las Comunidades Eclesiales de Base en la Diócesis de Formosa: 1978-1995, Diócesis de Formosa, 1995, pp. 39-50

Primer Encuentro de Hermanos, Pozo del Tigre, 9 al 22 de noviembre de 1981, mimeo

Primer Encuentro Nacional de Pastoral Aborigen. 1980, mimeo

Régimen de Colonización y Tierras Fiscales, Ley 113 del año 1960, Provincia de Formosa, Poder Judicial,Dirección de Bibliotecas e Informática Jurisprudencial (http://www.jusformosa.gob.ar/info/ley%20113%20de%20tierras%20fiscales.pdf)

Roca, Andrea. "El Museo Etnográfico 'Juan B. Ambrosetti': los usos del tiempo en una colección de pasados", En, Anuario de Estudios en Antropología Social, CAS-IDES, 2005, Buenos Aires: Editorial Antropofagia, pp.: 65-85

Roze, Jorge. Conflictos agrarios en la Argentina: El proceso liguista, Buenos Aires: CEAL,

Salió el Sembrador a sembrar: Breve reseña del nacimiento y proceso de las Comunidades Eclesiales de Base en la Diócesis de Formosa: 1978-1995, Diócesis de Formosa, 1995, mimeo

Segundo Encuentro de Hermanos, Pozo del Tigre, 1 al 5 de junio de 1982, mimeo

Tercer Encuentro de Hermanos, Pozo del Tigre, 4 al 9 de Julio de 1983, mimeo

Torres Fernández, Patricia 2007/2008 "Políticas misionales anglicanas en el Chaco Centro-Occidental a principios de siglo XX: entre comunidades e identidades diversas", En: Población y Sociedad Nº 14/15, pp. 139-176.

Zapata, Laura. "¿Qué significa ser indio/a mapuche?: 'pueblo indígena' y diseminación", Guber, Rosana (Comp.): Reflexividades argentinas. Investigadoras de campo y categorías prácticas de investigación, Buenos Aires: editorial a determinar. En prensa

Huacakiruna gente, pensamiento, creación, formas de conceptualización filosófica presentes en el pensamiento amerindio

Mario Madroñero Morillo
Doctorante en Antropologías Contemporáneas Universidad del Cauca
Universidad de Nariño
Colombia
huacaki@yahoo.es

Resumen: El presente texto pretende desarrollar una reflexión sobre las formas en las que se concibe la figura del filósofo a partir de la representación realizada por Glauco Torres, a partir de la descripción de los Huacaki; vocablo relacionado con una forma de saber y vivir, que constituye una ética del pensar, relacionada con una vivencia en correspondencia con el cosmos, la naturaleza, el mundo, el otro. La propuesta de lectura se desarrolla, teniendo en cuenta las perspectivas de la filosofía de la alteridad y lo que Eduardo Viveiros de Castro propone en relación a la ética del pensar amerindio, como perspectivismo y multinaturalismo, comprendidas como exposiciones de experiencias de 'alteración diferencial', relacionadas con el chamanismo.

Palabras clave: Pensamiento amerindio; chamanismo; perspectivismo; multinaturalismo; alteridad.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Uturunku Achachi, ISSN 0719-1294, diciembre de 2013.

*Licenciado en Filosofía y Letras y Magíster en Etnoliteratura por la Universidad de Nariño. Estudiante del Doctorado en Antropologías Contemporáneas de la Universidad del Cauca. Docente hora cátedra del Programa de Filosofía y Letras de la Universidad de Nariño. El presente texto es parte de la reflexión del proyecto de investigación: "Estéticas y políticas de la donación" presentado al Doctorado en Antropologías Contemporáneas.

Citar este artículo:

Cita sugerida
Madroñero Morillo, Mario. 2016. "Huacakiruna gente, pensamiento, creación, formas de conceptualización filosófica presentes en el pensamiento amerindio", *Humanidades Populares* 9 (16), 74-87.

APA
Madroñero Morillo, M. (2016). Huacakiruna gente, pensamiento, creación, formas de conceptualización filosófica presentes en el pensamiento amerindio. *Humanidades Populares,* 9 (16), 74-87.

Chicago
Madroñero Morillo, Mario. "Huacakiruna gente, pensamiento, creación, formas de conceptualización filosófica presentes en el pensamiento amerindio". *Humanidades Populares* 9, no. 16 (2016): 74-87.

MLA
Madroñero Morillo, Mario. "Huacakiruna gente, pensamiento, creación, formas de conceptualización filosófica presentes en el pensamiento amerindio". *Humanidades Populares* 9.16 (2016): 74-87.

Harvard
Madroñero Morillo, M. (2016) "Huacakiruna gente, pensamiento, creación, formas de conceptualización filosófica presentes en el pensamiento amerindio", *Humanidades Populares,* 9 (16), pp. 74-87.



El presente texto, pretende abordar la problemática de la conceptualización de las formas de presentación del pensamiento, reflejadas en los modos de ser amerindios. Tales modos de ser, pensados en la dimensión ética[1] que los compone, proporcionan un *corpus* epistemológico singular, presente en los mitos y narraciones, en tanto representaciones de sistemas de pensamiento, en las que los aspectos imaginario y simbólico[2] presentes en las nociones de lenguaje y escritura, que configuran a la vez, una estética del pensar, abren la comprensión de las concepciones ontológica, fenomenológica, metafísica y la relación de las mismas con las concepciones de ser, esencia, presencia, fenómeno, que estructuran las nociones y comprensión del espacio y el tiempo en la conformación y configuración de una cosmovisión[3].

De esta manera se encuentran expresiones del pensamiento amerindio andino, que reflejan modos de ser singulares y que en el caso de la idea de una filosofía, se relacionan con uno en especial, una imagen del filósofo, del pensamiento, que integra las diferentes nociones de una filosofía de la naturaleza, que hallaría su fundamento en las formas de una ontología multinatural regional, presente en la tradición mítica correspondiente a los *huacakiruna*, concepto que articula la concepción de lo humano en el pensar andino, presente en lo *runa*, que representa la idea de lo humano, de la persona, del serhabitante-del-presente o *runakay*.

En esta perspectiva en la dimensión ontológica, teológica y tipológica de la proposición, se encuentra también una concepción del ser y su relación con lo desconocido, que se propone en el carácter *huaca* del ser y que permite una apertura de la estructura dialéctica de la formación de la identidad, de la razón y de la idea de pensador; siendo esta la forma en la que lo *huacakiruna* expone una dimensión del pensar en la que por ejemplo el taita, el médico tradicional (el chamán) se presenta como pensador de la

[1] La dimensión ética que se propone se fundamenta en la propuesta de Emanuel Levinas en “Ética como filosofía primera” y “Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad”.
[2] Se propone así, un campo de acción relacionado con la filosofía de carácter etnoliterario, en el que se tenga en cuenta un procedimiento que se caracteriza por analizar la dimensión arqueológica de lo mítico y lo simbólico.
[3] Se propone el concepto: cosmovisión desde una perspectiva metodológica, debido a la sobrecarga bio y geopolítica del término, debido a la relación directa que tiene con la noción de *weltanshauung* (consideración del mundo y formación cultural). Se relacionará este concepto a lo largo del texto de manera crítica en relación a las nociones: ser ahí (*dasein*) ser en el mundo, desde un ser en la tierra, como diferencial de la idea de lugar de manifestación y exposición del ser.

naturaleza[4]. Concepto que además deviene del sustantivo quichua *huacaki* y que Glauco Torres en su diccionario, propone así:

> HUAKAKI. s. Sabio, filósofo. '…tenían juntamente estos Incas unos médicos o filósofos adivinos que se dicen Guacácue, los cuales andaban desnudos por los lugares más apartados y sombríos desta región y por esta razón se llama así; y andando solos por los desiertos, sin reposo ni sosiego se daban a la adivinanza o filosofía. Desde que salía el sol hasta que se ponía miraban con mucha firmeza la rueda del sol por encendido que estuviese, sin mover los ojos, y decían que en aquella rueda resplandeciente y encendida veían ellos y alcanzaban grandes secretos, y todo el día se estaban en un pie sobre las arenas que hierven de calor, y no sienten dolor; y también sufrían con mucha paciencia los fríos y nieves; vivían una manera de vida muy pura y simple, y ningún deleite procuraban, ninguna cosa codiciaban más de lo que la razón y la naturaleza demandaba; su mantenimiento era muy fácil, no procuraban (lo) que la sagacidad y codicia y apetito busca por todos los elementos, más solamente lo que la tierra producía sin ser maltratada con el hierro; y así cargaban sus mesas de manjares; y de aquí viene que entre ellos no había males ni diversidad de enfermedades, más antes tenían perfectamente salud y morían muy viejos; y desde este tiempo antiguo tienen mala fama estos viejos de hechiceros o adivinos juntamente con las viejas (Glauco Torres. 1982: 78-79).

En la definición anterior se encuentra la descripción de una ética singular, de una imagen del filósofo, que refleja un modo de ser que sintetiza en su representación, las dimensiones de un concepto importante en el pensamiento andino y que corresponde al sustantivo *huaca*, que en una primera instancia de interpretación se relacionaría con la arqueología y la antropología, pero que aquí, desde una perspectiva hermenéutica fundamentada en una lectura de carácter fenomenológico, sobre-significaría[5]lo sagrado, los entierros, las momias, en tanto formas de representación de la relación del ser con lo desconocido; en la medida en la que la concepción de la presencia de la muerte, en tanto interrupción de los fenómenos, hace presencia en la representación que del tiempo se configura y que implica la otra dimensión de lo *huaca*, concebida como lugar del misterio, en tanto espacio de apertura, en la que lo desconocido, se concibe a partir de la apertura del tiempo como un espaciamiento, que se representa en la metáfora filosófica[6] de lo *huaca*, al proponer la

[4] Conceptos análogos se pueden observar en las dimensiones del pensar *Nagual* en el caso de Centro América y en el Norte de los y las *Heyoca* y su relación con lo *Wacan*.

[5] La concepción de la sobresignificación que se propone aquí se relaciona con el concepto: tratada por Paul Ricoeur en: "La síntesis trascendental. Perspectiva finita, verbo infinito, imaginación pura", segundo capítulo de "Finitud y culpabilidad".

[6] Se propone la presentación del concepto en la dimensión de la metáfora filosófica, a partir de la propuesta de Jacques Derrida en "La mitología blanca" en "Márgenes de la Filosofía" Ediciones Cátedra. Madrid 1989.

misma como una forma de abstracción de la concepción de la temporalidad, que en el pensamiento de los andes se representa en el concepto *Pacha* sustantivo que significa: "tiempo, lugar, tierra, mundo, comarca, región, país; manta; remolino; parásito; barriga, vientre, estomago; faz, rostro; hora; cobija; vestidura, ropa, época" (Glauco Torres. 1982: 203).

Lo *huaca* y lo *pacha* en su referencia temporal, se pueden pensar en una relación de correspondencia, en la que la dimensión *huaca* conlleva una apertura y espaciamiento de la temporalidad *pacha*, y que provoca una precipitación de discontinuidad en el *continuum* temporal de la presencia del ser-en-la-tierra, presente en el multinaturalismo que un mito sostiene como relato de un origen que se abre a la vez, cada vez, que se narra. Acción en la que convergen diversos tiempos del aparecer del ser, su representación y concepto, tanto en la historia y el mito, que se proponen como márgenes temporales para la comprensión del acontecimiento del ser y su (re)presentación en el presente, y que conllevan a comprender la presencia desde referentes históricos y/o míticos relacionados con el perspectivismo, debido a que en el - acontecer *huaca* - , convergen el tiempo mítico y el histórico, que provocan una forma de representación del ser relacionada con la noción de apertura por ejemplo de la idea de lo cíclico, y que abren una dimensión histórico-metafísica[7] en el corpus de la filosofía de la naturaleza en los Andes. En esta perspectiva lo *huaca* implica entonces en su relación con el ser, una dimensión extática de la presencia del ser en el presente, que provoca además una apertura de la concepción ontológica regional, que inaugura y provoca una partición y exposición de la sustancia y de ahí una concepción de la esencia diferente, hecha presente en una estética de la presencia, en la que convergen a la vez el pasado, el presente, el futuro de la presencia, en el acontecer de la misma en la dimensión temporal de lo extático y su relación con lo *huaca*. Hay entonces una manifestación invertida del ser en el acontecer *huaca* del pensar, ya que es en el desplazamiento de la conciencia de las relaciones de correspondencia, en la que la interrupción de los fenómenos se hace presente y en la que la extática de la presencia se suspende, para dar lugar a un "proceso de alteración diferencial" (Viveiros, 2006: 16). La manifestación del ser en la dimensión temporal de lo

---

Traducción de Carmen Gonzáles Marín. Además de la "Metáfora viva" de Paul Ricoeur y "Poema y enigma" de José Manuel Cuesta Abad.

[7] La dimensión metafísica del discurso en la formación de los conceptos implica, no la tradición metafísica de occidente, sino la concepción del habla a partir del concepto *hahua-nuna-riksi*, que Glauco Torres propone como lo correspondiente a la parapsicología, pero que aquí ampliamos debido a la sobrecarga de sentido que cada uno de los vocablos componentes del concepto trae, ya que *hahua* es relato, el cuento, el narrar, *nuna* es el alma, la dimensión subjetiva del ser, que se relaciona además con el concepto de alteridad, *riksi*, es otra categoría del habla. Se tiene entonces en la forma discursiva de este concepto dos tiempos del habla correspondientes a lo indicativo y lo expresivo, lo dicho, el decir, lo ilocutivo, lo performativo, lo constatativo y lo que Derrida llama la animalidad de la letra.

pacha, comprende de esta manera una vivencia[8] mítica multinatural, presente en la extensión *huaca* del acontecimiento del ser en su exposición, apertura y espaciamiento. Moción que se encuentra por ejemplo, en las concepciones que del tiempo se proponen en relación con la manifestación[9] de la *Sachamama*, otro nombre de la *Pachamama*, que corresponde a la mención de la selva, y a partir de la que se puede relacionar la proposición de José Lezama Lima sobre la existencia en América de unas "eras imaginarias" a partir de lo que él llamaba, la "discontinuidad del bosque americano" (Lezama. 1974. p 29). Expresiones que resuman la concepción del tiempo y la historia en la manifestación del mito en un presente, que se puede relacionar directamente con el tiempo del carnaval, como forma de la vivencia de la partición de lo esencial, en tanto apertura al otro, a la exterioridad en un presente, que se concibe en y como una confluencia de orígenes y que en el pensar de los andes corresponde a lo *pacaricuna*, concepto que permite comprender la naturaleza como la confluencia de principios ontológicos en la conformación del presente o *kay pacha*, y que exige un re-conocimiento del otro, en la perspectiva en la que tal reconocimiento se comprenda como el ahondamiento en la extrañeza que el otro dona, y que permite pensar el encuentro y diálogo con el extranjero, a partir de una *equivocidad diferencial* de conceptos, en la que el corpus de una ontología sufre una crisis a partir de la remoción ontológica de los fundamentos del ser, propiciada por la intervención en el encuentro, de una *fenomenología de la conciencia extática* de la presencia, propuesta como una inversión de la revelación y del oscurecimiento del ser, y que no implica la negación como fundamento de la antítesis, sino la inversión categórica del corpus dialéctico general de la historia del ser y su representación. Oscurecerse del ser entonces, que no promociona su ocaso en tanto abyección, sino la partición y exposición

[8] La concepción de la vivencia en relación con la cosmovisión se propone aquí como apertura de la experiencia, ya que no se trata de una positivización radical de la experiencia, sino de su inversión, en la que es el límite el que se trasciende, en la comprensión sinestésica de lo sublime de y en la experiencia, se propone así, a partir de la propuesta de la fenomenología de la conciencia extática, una apertura de la experiencia trascendental misma, que lleva fuera de sí, las propuestas de la estética trascendental, presentes en el idealismo y que Kant desarrollaría en "La crítica de la razón pura". Se propone para una comprensión más puntual de esta remoción conceptual, el texto de Jean-Luc Nancy: "La ofrenda sublime".

[9] La comprensión de la luz en los Andes es de particular importancia ya que instaura una concepción de la materia singular, de ahí que tal comprensión devenga en una concepción de la naturaleza y su hacerse presente, como revelación de lo inaugural; esta forma de la manifestación tiene que ver con un concepto andino importante y que corresponde a lo *Illa*, que implica la luz y el tiempo del aparecer del rayo, además de la proposición crítica destacada por Arguedas de "luz no solar" (lo que se propone en la fenomenología como la *phainestai*, y que puede ser pensado como referente del análisis, sobre una teoría de la luz en el pensar andino), además de representar una dimensión de la revelación que implica modos de ser singulares, en los que el ser-diferente implica el ser-tocado por un rayo benéfico. La escritura de José María Arguedas, José Lezama Lima, Juan Rulfo, Joao Guimaraes Rosa, es de particular importancia para la comprensión de este concepto, además se propone la lectura de los trabajos del profesor Bruno Mazzoldi, escritor, filósofo, quien se ha dedicado a una constante meditación sobre los Andes y a quien debo el conocimiento de la palabra *huacaki*.

del ser, la *declosión*[10] o apertura de la clausura de la representación, presente en la metáfora filosófica de la temporalidad del crepúsculo, que en el pensamiento andino se conceptúa como *Tuyana*, compuesto por dos palabras quichuas; la primera es *taki*, que como sustantivo designa un género de la poesía quichua, caracterizado por el verso cantado, en tanto cantar, "podía expresar cualquier emoción o cualquier sentimiento, o simplemente algún signo o virtud de la naturaleza" (Glauco Torres. 1982. p 264), como adjetivo designa lo activo, lo ágil, la velocidad y la diligencia, la ligereza, el ser listo, la viveza, el ser inmediato; toca además lo relativo a las catacumbas, la canción, el canto, el tambor, las canastas de gran tamaño, que en la extensión simbólica de este concepto en el tiempo, representan el cuerpo como lugar de apertura. *Yana* es la segunda palabra quichua que significa "compañero; partidario; igual, semejante; novio; criado; negro" (Ibíd., 303) y que se refiere también a la amistad de/con la naturaleza o *allpayana*, a la compañía en tanto ser-y-estar-conotro, al contagio, pues se trata ahí de una relación en la que la amistad se hace presente en la equivocidad del amor, de la servidumbre en tanto hospitalidad a partir de la (an)economía del don[11], que se extiende a una lógica de la sobreabundancia y la supervivencia. Se encuentra entonces en los conceptos de *tuyana* y *allpayana*, la comprensión de la generosidad desinteresada de la ética del "ser irremediablemente abierto"[12], expresada de igual manera en el *éthos* del tiempo del carnaval. De esta manera y como se proponía anteriormente, *Tuyana*, entre los conceptos filosóficos amerindios andinos, refleja a partir de la metáfora filosófica del crepúsculo, una dimensión que se puede traducir como la noche del pensamiento y la expresión del mismo entre la hondura de lo desconocido, reflexión que encuentra expresión en el canto de la naturaleza en la noche, entre ella, en la comprensión poética de la noche de los tiempos y el pensamiento y en la afirmación del mundo nocturno; que como se decía hace un momento no tiene que ver con la negación de la negación de sí, sino con la partición y exposición de alteridad, presente en la cesura e interrupción que la precipitación de la temporalidad *pacha*, activa en la pronunciación y provocación de la memoria. Se encuentra así, en el danzar el pensar de este camino de expresión, la escritura de Aurelio Arturo quien entre Tambores dice:

---

[10] *Declosión*, es una palabra que propone Jean_Luc Nancy y que implica en una primera instancia, la inversión de la revelación. El *decluir* es el oscurecerse del ser en el presente del éxtasis, ocultamiento que implica lo que Nancy propone como la emergencia de "la discreción de las singularidades", tras la re-moción de la clausura de la representación.

[11] Paul Ricoeur propone este concepto en la relación presente, entre lo que él propone como: "la poética del amor" y "la prosa de la justicia". En: "Amor y Justicia".

[12] Bruno Mazzoldi en sus estudios sobre el chamanismo y el pensamiento filosófico andino amazónico, propone el éthos del chamán, del taita, caracterizado por esta singular condición, la del "ser irremediablemente abierto" que se integra aquí a la concepción de Philippe Lacoue-Labarthe de un "ser originariamente ek-stático" es decir un - ser originariamente fuera de sí-, de igual manera a la propuesta de Viveiros de Castro sobre el "multinaturalismo perspectivista del chamanismo amerindio".

> Suenan los tambores/ a lo lejos/ con un profundo encanto que nos despierta/ nos alerta/ o nos embriaga con su son melodioso/ suenan profundamente/ los tambores/ en el día de bronce/ en la noche de lentos párpados morados/ o en la noche de rocas amarillas/ o en la noche de luna rosada y sesga/ en que canta el ruiseñor que escuchó Ruth la moabita/ o en la que imita a toda la tribu alada/ el pájaro burlón/ el arrendajo melodioso o rechinante/ como una cerradura oxidada/ suenan casi perdidos los tambores/ atravesando valles y valles de silencio/ y nadie sabe quién los toca/ ni dónde/ pero todos los oyen/ y comprenden su mensaje/ y se llenan de júbilo o se espantan/ dónde suenan/ quién los toca/ manos que se han deshecho/ o que están cayendo en polvo/ o que serán la ceniza más triste/ dónde suenan/ en las espesas selvas o en las que fueron selvas en los desiertos/ suenan en siglos y milenios lejanos/ transmitiendo en la tierra hasta muy lejos/ la palabra humana/ la palabra del hombre y que es el hombre/ la palabra hecha de fatiga y sudor y sangre/ y de tierra y lágrimas/ y melodiosa saliva (Aurelio Arturo. 1963).

Escuchar los tambores de los cantos-pensamiento de la expresión filosófica, presentes en lo que abre una cosmovisión, permite la vivencia estética de un pensar llevado a los límites de sí, que abre la teleología de la estructura y el sistema del pensamiento cosmovisionario. Se trataría entonces de pensar desde la *equivocidad diferencial del concepto*, la apertura de la totalidad, a partir de una crítica a la resolución metafísica que ofrece una definición del ser, a partir de la determinación de la esencia y que provoca el ser-cerrado de la ontología general, infundado a la vez en la historicidad de la presencia del ser en una concepción del presente, que sostiene el desarrollo y progresión de un sistema de la representación de lo esencial, tributario de una especulación restringida a la economía de la producción de identidad. Dimensión que implica el encuentro de y con sistemas de pensamiento distintos y distantes, no desde la filosofía en tanto historia de la verdad, sino desde la filosofía como irresolución de lo absoluto. De esta manera en la pregunta filosófica y la temporalidad que inaugura la misma, se encuentra la interrupción del pensamiento, que cede el paso a otra voz, su timbre y resonancia. "Golpe, danza y resonancia, puesta en marcha y en eco; aquello por lo cual un "sujeto" llega, y se ausenta así mismo, a su propio advenimiento" –pues "El timbre puede figurarse como la resonancia de una piel tensa (eventualmente rociada de alcohol, tal cual hacen algunos chamanes) y como la expansión de esa resonancia en la columna hueca de un tambor" Dice Jean-Luc Nancy, para preguntar y replantear luego que:

> ¿No es el espacio del cuerpo a la escucha, a su turno, también una columna hueca sobre la cual se tensa una piel, pero desde la cual, así mismo, la abertura de una boca puede retomar y relanzar una resonancia? – tras un "Golpe del afuera,"– y un "clamor del adentro"– ya que , "ese cuerpo sonoro, sonorizado, se pone a la

> escucha simultánea de un "sí mismo" y un "mundo" que están en resonancia de uno a otro. Se angustia (se encoge) y se regocija (se dilata) por ello. Se escucha angustiarse y regocijarse, goza y se angustia con esa escucha misma en que lo lejano resuena muy cerca. Entonces esa piel tensa sobre su propia caverna sonora, ese vientre que se escucha y se extravía en sí mismo al escuchar el mundo y extraviarse en él en todos los sentidos, no son una "figura" para el timbre ritmado, sino su propia apariencia, mi cuerpo golpeado por su sentido de cuerpo, lo que antaño se llamaba alma (Nancy. 2007: 87-88).

En la animación de la metáfora filosófica, pensada como la expresión de una tropología del timbre y la resonancia en el concepto, en tanto (re)presentación del pensar en el tiempo. Tropología que permite pensar el tiempo de la metáfora filosófica, presente en las formas de conceptualización del pensar en los Andes, que en el corpus de su expresión diseminan el sentido, lo que da sentido, al abrir la restricción de la retórica filosófica sobre lo esencial y la ficción jurídica de su estatuto, a partir de una teoría de la provocación, sostenida en la equivocidad diferencial del habla, propuesta en una primera instancia y táctica metodológica, desde lo que Deleuze propone como la " repetición paradójica esencial al lenguaje" que:

> no consiste ya en un redoblamiento, sino en un desdoblamiento: no ya en una precipitación, sino en un suspense." – Debido a que – "Es el doble de la proposición el que nos parece a la vez distinto de la proposición como tal, de lo que la formula y del objeto sobre el que versa. Se distingue del sujeto y del objeto porque no existe fuera de la proposición que la expresa. Se distingue de la proposición misma, porque se refiere al objeto como a su atributo lógico, su "enunciable" o "expresable". porque "Es eltema complejo de la proposición, y por ello el primer término del conocimiento." (...) – donde "Tal complejo es un acontecimiento ideal. Es una entidad objetiva, pero de la que no puede decirse siquiera que exista como tal: insiste, subsiste, tiene un cuasi-ser, un extra-ser. El mínimo común a los objetos reales, los posibles y hasta los imposibles (Deleuze. 1988: 259).

La forma de la repetición paradójica entonces, abre la dinámica de la dialéctica especulativa a partir de la permanencia del reflejo mismo, que en la diferencia de su aparecer suspende la inmanencia, en la cesura de su representación en el margen, en el umbral epistemológico del pensamiento. Se encuentra entonces en esta forma particular de representación de lo que Deleuze evoca como extraseres, un desdoblamiento del sistema de la fenomenología de la percepción y comprensión, provocado por el suspenso de una interpretación que el círculo hermenéutico fundamenta, que luego Deleuze y

Guattari proponen como una precipitación esquizoanalítica de bloques de conceptos y sensaciones en la traducción y representación del pensar, que a partir del "desdoblamiento neutralizante" y el "redoblamiento proliferante" (Ibíd., P: 260) abren el concepto en el primer momento de su aparecer en el *sentido* filosófico, que en las formas de representación de y en el discurso, instauran la retórica filosófica fundacional que sustrae, a partir de una purificación de sentido, las metamorfosis conceptuales del pensar, a partir de la determinación pura de la totalidad de un Estado ideal de la filosofía, que instaura una particular "época de la imagen del mundo", subsidiaria de una "imagen del pensamiento dogmático"(Deleuze. 1988: 221) que, en la negación de la diferencia, ve reflejado el movimiento de la resolución de la problemática que el "tema complejo" del otro instaura, en tanto acontecer ideal, todo en pro de:

> un prejuicio social, con el interés evidente de mantenernos en un estado infantil, que nos invita siempre a resolver problemas de otro lado, y que nos consuela o nos distrae al decirnos que hemos vencido si sabemos responder: el problema como obstáculo, y el respondiente como Hércules. Tal es el origen de una grotesca imagen de la cultura, que se encuentra también en los tests, en las consignas de gobierno, en los concursos de los periódicos. (...) Ya de por sí, no obstante, cuando ocurre que "se da" un falso problema, el feliz escándalo aparece allí para recordar a las familias que los problemas no están hechos y derechos, sino que deben ser constituidos e invertidos en los campos simbólicos que les son propios, y que el libro del maestro tiene en verdad necesidad de un maestro, necesariamente falible, para poder hacerse. (Ibíd., p: 264).

Comprensión que se relaciona con la perspectiva de Guattari y Deleuze de la esquizoanalítica, como forma de expresión de un cuerpo en devenir, relacionado por Viveiros con la exposición multinatural de una alteridad; lugar en el que entre la diferencia y la repetición el *sentiendum*, el *cogitandum*, el *memorandum*, el *loquendum*, sostienen la expresión del ser en devenir y la reducción de la apertura en la imagen paradogmática del pensador como nómada, en una praxis que desterritorializa la imagen del filósofo al desgastar el ideal de su presentación. Economía ideal y nómada, frente a la arquetípica de la cosmovisión, que aun ofrece una imagen del filósofo a partir de la dogmática, y la paradogmática; frente a la que los conceptos presentes en el *corpus* del discurso infundado en la proposición de una *fenomenología de la conciencia extática* se las ven, cara a cara, con sistemas de pensamiento y representaciones en las que las dimensiones conceptuales de los mismos sufren choques y desencuentros en la plenitud epistemológica, mientras la imagen del filósofo se *desreconoce* a sí y para sí, al abrirse la estructura fenomenológica de la comprensión de la presencia. Apertura de la fenomenología que se ha propuesto como la posibilidad de pensar el discurso filosófico, en la perspectiva de una

equivocidad diferencial del habla que permite situar el problema del ser, de su imagen filosófica, en la "tercera orilla"[13] del pensar, en la que las figuras del pensar propuestas por Deleuze en su esquemática de la imagen del pensamiento, las del *sentiendum cogitandum*, *memorandum*, *loquendum*, se encuentran cara a cara, en la dinámica de las particularidades discursivas de los Andes con lo *pacaricuna*, en tanto confluencia multinatural de principios ontológicos, con las figuras del pensar presentes en lo *hahua-nuna-riksi* y lo *upa*, conceptos que provocan a la vez en el principio diseminado de su sentido, la efracción diseminada de un habla en la que la alteración, suspende la literalidad inerte, en el levantamiento de la animalidad de la letra que desencadena, lo que Derrida propone de la escritura, una: "subversión psíquica de la literalidad inerte"(Derrida. 1982. P 90). Ya que entre los tiempos de esta escritura, lo *hahua* significa el relato, lo dicho, la remembranza, la memoria presente en la tradición oral, cuyo tiempo en si es paradójico, lo *nuna* el alma, la dimensión multinatural del discurso, comprendida en el tiempo de la pronunciación, a partir del desdoblamiento neutralizante y el redoblamiento proliferante de la paradoja, como lugar de lo no dicho en tanto inaudito, lo *riksi*, dimensión de la pronunciación que en la suspensión de lo dicho en el tiempo *pacha* del aparecer el canto *taki*, instaura la escena de la conjuración de un pensar sin imagen que se precipita en la extensión del plano de inmanencia al desconstruir su instauración, ya que "el tiempo de su pensamiento desmiembra toda contemporaneidad" (Derrida - Benington. 1994. p 32), y lo *upa* en tanto principio de una estética de la acústica presente en la desconstrucción de la musicalidad, que el canto-pensar provoca; ya que lo *upa*[14], en tanto rasgo ético del pensar andino conlleva a la escucha de lo inaudito, a la experiencia inaugural de una filosofía de lo inaudito. La *deformación* de la imagen del pensamiento, conlleva entonces, en su resolución y remoción, la suspensión del tiempo de la permanencia de la misma en la historia, pues "resolver es siempre engendrar discontinuidades sobre el fondo de una continuidad que funciona como idea" (Deleuze. P 269). Se podría proponer así la permanencia como saturación y sobresignificación de la imagen, de lo imaginario, de la objetividad ideal de su presencia; se podría proponer además, pensar la dimensión del tema complejo en la pregunta poética, en la que el tiempo de la originariedad de la interrogación, remitiría a instancias pre ontológicas, que implicarían a la vez el ejercicio de una fantasmática del pensar en relación con el tiempo de la provocación en la *poiésis*, lo que implicaría ahí la desconstrucción por ejemplo de la *anamnesis* filosófica, en tanto archivo de las imágenes del pensamiento; ya que la inversión categórica del tiempo de la creación, implicaría a la vez, por ejemplo asumir para pensar las estéticas de alteridad, lo que Levinas dice del arte, al afirmar que:

[13] Se hace alusión aquí al cuento de Joao Guimaraes Rosa: "La tercera orilla del río", de gran importancia para la comprensión de esta proposición de escritura.

[14] Se propone para la comprensión de esta forma de la escucha, el texto de José María Arguedas: "Diamantes y pedernales".

> El arte no conoce un tipo particular de realidad – taja sobre el conocimiento. Es el acontecer mismo del oscurecimiento, un atardecer, una invasión de sombra (...) el arte no pertenece al orden de la revelación. Ni de hecho, al de la creación, cuyo movimiento prosigue en un sentido exactamente inverso (Levinas. 2001: 43-66).

Proposición que Blanchot extiende y quizá atiende al decir que:

> El arte nos proporcionaría, así, nuestra única fecha de nacimiento auténtica: fecha bastante cercana, es verdad que necesariamente indeterminada, incluso si las pinturas de Lascaux parecen acercárnosla más por la sensación de proximidad con la que nos seducen. Pero ¿es verdaderamente una sensación de proximidad? Más bien de presencia o, más precisamente, de aparición. Antes de que esas obras, por el movimiento despiadado que las ha sacado a la luz, se borren en la historia de la pintura, es quizá necesario precisar lo que las coloca aparte: esa impresión de aparecer, de no estar allí más que momentáneamente, trazadas por el instante y para el instante, figuras no nocturnas, sino vueltas visibles por la apertura instantánea de la noche. (Blanchot. 1976: 9 -17).

La dimensión crepuscular del arte se revela en esta instancia de oscurecimiento del ser, en la que la noche del pensar, hace visible el pensar mismo en el canto, ya que la provocación de la palabra, abre un "desajuste significativo de los tiempos", pues es en la poética y poemática del tiempo de la oralidad, es decir en la comprensión de la temporalidad de las formas de presentación del decir, en las que lo inaudito se hace ver; como por ejemplo, entre los "cantares mexicanos" al hablar de la "fugacidad de lo que existe", se dice, así:

> ¿Acaso de verdad se vive en la tierra? / No para siempre en la tierra: / sólo un poco aquí. / Aunque sea jade se quiebra, / aunque sea oro se rompe, / aunque sea plumaje de quetzal se desgarra, / no para siempre en la tierra: / sólo un poco aquí.

El tiempo del concepto entonces, (re)presenta la fugacidad de una imagen del pensar que abre la filosofía y deshace la imagen del filósofo, al contacto multinatural de la inevitable provocación del pensar entre la tierra.

Referencias

Arguedas, José María. *Los Ríos Profundos*. (1995) Cátedra. Letras hispanoamericanas. Madrid.

Arguedas, José María. *Relatos Completos*. (1983) Alianza. Madrid.

Arturo, Aurelio. *Morada al sur*. (1963) Ediciones del Ministerio de Educación. Bogotá.

Blanchot, Maurice. *El diálogo inconcluso*. Monte Ávila. (1970) Caracas.

Blanchot, Maurice. *El espacio literario*. (1992) Paidós. Barcelona.

Clézio, Jean Marie le. *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*. (1992) Fondo de cultura económica. México.

Corbin. Henry. *El Encuentro con el ángel*. (1992) Trotta. Madrid.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* (1994) Anagrama. Barcelona.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil Mesetas*. *Capitalismo y esquizofrenia*. (2000) Pre-textos. Valencia.

Deleuze. Gilles. (1988). Júcar Universidad. Gijón.

Derrida, Jacques. Bennington. G. *Circonfesión*. (1994) Cátedra. Madrid.

Derrida, Jacques. *La Diseminación*. (1997) Ed. Fundamentos. Madrid.

Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. (1989) Anthropos. Barcelona.

Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. (1989) Cátedra. Madrid.

Dussel, Enrique. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. (1993)Universidad de Guadalajara. México

Guimaraes, Rosa. *Primeras Historias*. (1969) Seix barral. Biblioteca Formentor. Barcelona.

Heidegger, Martin. *El Ser y el Tiempo*. (1988) Fondo de cultura económica. México.

Lame, Manuel Quintín. *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas*. (2004) Biblioteca del Gran Cauca. Editorial Universidad del Cauca. Universidad del Valle, Facultad de Humanidades. Colombia.

León Portilla, Miguel. *De Teotihuacan a los Aztecas. Fuentes e interpretación históricas*. (1983) Universidad Nacional autónoma de México.

Lévinas, Emmanuel. *De la evasión*. (1999) Arena Libros. Madrid.

Lévinas, Emmanuel. *La realidad y su sombra*. (2001) Trotta. Madrid.

Lezama Lima, José *Introducción a los vasos órficos*. (1974) Barral. Barcelona.

Lezama Lima, José. *Esferaimagen*. *Sierpe de Don Luis de Góngora*. *Las imágenes posibles*. (1970) Ediciones Tusquets. Barcelona.

Madroñero, Morillo. Mario. Huacakicuna. Márgenes de la filosofía entre los Andes. (2005) Tesis de Maestría en Etnoliteratura. Inédito.

Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. (1982) Taurus. Madrid.

Séjourné, Laurette. *Pensamiento y religión en el México antiguo*. (1975) Fondo de cultura económica. México.

Torres, Fernández de Córdova. Glauco. *Diccionario Kichua-castellano*. *Yurakshimi-Runashimi*. (1982) Talleres gráficos de la casa de la cultura ecuatoriana "Benjamín Carrión". Cuenca. Ecuador.

Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem. E outros ensayos de antropologia*. (2006). 2 ª ediÇao. Sâo Paulo.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. (2010). Buenos Aires.

Yachaywasy: hacia un sentido de ser de la educación latinoamericana desde la liberación

Jhon Alexánder Idrobo-Velasco
Maestrante en Filosofía Latinoamericana
Universidad Santo Tomás de Bogotá
Colombia
discoduroalx@gmail.com

Resumen: Este texto pretende deconstruir la idea clásica de educación traída en los modelos occidentales escolares, para [re]construir una postura auténticamente latinoamericana que extienda el horizonte de comprensión al sentido de ser de la educación como topos, como [otro] lugar de enunciación. De ahí que se hable del Yachaywasy, que como se definirá adelante se comprende como el lugar en el que se enseña, como un espacio sagrado, un templo de la sabiduría. Una lectura que no debe pasar por el reduccionismo de lo otro, sino que en sí misma y por sí misma tiene un carácter de autenticidad, pues retoma la tradición originaria para hablar de una comprensión de la educación que parte desde la experiencia y no aquella que suprima al sujeto al denominarlo como una tabula rasa, alguien vacío de experiencia, alguien que carece de conocimiento o sabiduría. Por esta razón se podrá referir finalmente la necesidad de humanidades populares como concepto que posiblemente englobe la obra total en la que se enmarca este breve capítulo.

Palabras clave: Yachaywasy; sabiduría; ab-origen; educación; crecimiento.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Uturunku Achachi, ISSN 0719-1294, diciembre de 2013.

Citar este artículo:

Cita sugerida
Idrobo-Velasco, Jhon Alexánder. 2016. "Yachaywasy: hacia un sentido de ser de la educación latinoamericana desde la liberación", *Humanidades Populares* 9 (16), 88-95.

APA
Idrobo-Velasco, J. A. (2016). Yachaywasy: hacia un sentido de ser de la educación latinoamericana desde la liberación. *Humanidades Populares,* 9 (16), 88-95.

Chicago
Idrobo-Velasco, Jhon Alexánder. "Yachaywasy: hacia un sentido de ser de la educación latinoamericana desde la liberación". *Humanidades Populares* 9, no. 16 (2016): 88-95.

MLA
Idrobo-Velasco, Jhon Alexánder. "Yachaywasy: hacia un sentido de ser de la educación latinoamericana desde la liberación". *Humanidades Populares* 9.16 (2016): 88-95.

Harvard
Idrobo-Velasco, J. A. (2016) "Yachaywasy: hacia un sentido de ser de la educación latinoamericana desde la liberación", *Humanidades Populares,* 9 (16), pp. 88-95.

Al revisar las prácticas sociales se puede descubrir la necesidad de una descolonización del saber y un [re]conocimiento de la autenticidad de las enseñanzas en las comunidades originarias, pues sus principios de convivencia y morales se imparten en la casa de sabiduría, la *maloka*, en la asamblea de los comunarios y se extienden al quehacer cotidiano en la siembra, cosecha, danza, música, cocina, en decir, a su vida total. Mientras el niño va labrando el campo al lado de sus mayores se enseñan los ciclos lunares y solares por los que él también se regirá en su labrar y en su andar. Los *amautas* o sabios hablan para todos y todas con la intención de volverse a uno con la Pacha.

La primera parte expondrá el sentido del *lugar* de enseñanza occidental en contraste con el sentido propio *ab-origen* de América Latina. En segundo lugar se habla de la ontología de la educación, de su sentido de ser auténtico, para dar paso a la última parte que aborda la liberación pedagógica en el contexto más propio de *lo* latinoamericano.

De la enseñanza occidental y el *Yachay* quechua

Causa curiosidad la forma en que Jaeger empieza *Paideia*: «Todo pueblo que alcanza un cierto grado de desarrollo se halla naturalmente inclinado a practicar la educación. La educación es el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y transmite su peculiaridad física y espiritual.» (Jaeger, 2001: 3). Entonces la educación y la pedagogía no son propias y exclusivas de *un* pueblo, quizás es el punto inicial del análisis de un *sentido de ser* de la educación en general: una necesidad de abandonar el *logocentrismo* o el *epistemocentrismo* en el que se ha caído al dar por supuesto que todo lo que se ha sistematizado es por la concepción occidental en su quehacer intelectual y pedagógico.

El inicio de Jaeger trae al análisis la necesidad manifiesta en los pueblos históricos: mantener la memoria, ya sea desde la oralidad, el arte o las costumbres. Los semitas educaban en las enseñanzas de sus hijos reproduciendo lo que se les había enseñado de manera oral, los cuentos, historias épicas y leyendas eran contadas con intención de mantener sus credos vivos en la historia; hecho que también es identificado en las narraciones homéricas. Así mismo los judíos tienen como mandamiento la repetición de las enseñanzas (Deuteronomio 6, 4-9):

> Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. 6 Queden en tu corazón

> estas palabras que yo te dicto hoy. Se las repetirás a tus hijos, les hablarás de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado; las atarás a tu mano como una señal, y serán como una insignia entre tus ojos; las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas.

Entonces, el *sentido* de la educación no tiene que ver con una intención de normatividad, o de sistematización de carácter metodológico que se repitiera y evaluara constantemente para *evidenciar* (ver) que los procesos sí han tenido y alcanzado lo que se buscaba o pretendía. Al contrario, la *educación* se aleja de esa urgente categorización.

Eso mismo pasa en la educación popular americana, pues la enseñanza no empieza como un proceso de repetición de sistemas establecidos, sino que en casa se enseñan las primeras palabras, los fonemas, onomatopeyas y articulaciones que servirán para *hacerse entender*. De ahí que la *comprensión* sea una clave para acercarse al *sentido de ser* de la educación desde la sabiduría popular, donde no es primordial la teoría antes que la práctica, no con la pretensión de escapar de lo metodológico, sino porque en América Latina existe *otro modo de ser*, que quizás escapa de la categorización tradicional occidental. El argentino Kusch ha nombrado este tipo de [ir]racionalidad como el *método de la negación*, donde la *emocionalidad* adquiere un papel protagónico, no desde el aprendizaje significativo, o cosa parecida, sino desde la pura irracionalidad donde *praxis* es primero que *teorein*.

> El decir "así es" totaliza su pensamiento, logra pasar de un área del conocimiento de las cosas a un área de la convicción de saber, y este saber aparece con la suspensión de saber, y este saber aparece con la suspensión del conocimiento, en el conjunto vacío, fundado por el área emocional, donde el contenido asoma por revelación (Kusch, 2000, II: 590).

El saber popular no es una cuestión adquirida en las aulas, o en academias, ahí radica la diferenciación que debe ayudar a la de-construcción del modelo tradicional occidental. A la llegada de los españoles ya existía la formación de este tipo academicista, que consistía en la repetición de un estándar propuesto, que consideraba al *a-lumno* bajo una de las acepciones de carácter peyorativo: "sin-luz". Sin embargo, esta versión sigue siendo errada, aunque en las academias se siguiera enseñando que el alumno era aquel que no tenía la luz del conocimiento, una analogía absurda, pues ni la palabra significaba eso, ni el discípulo era tal cosa. *A-lumno*, evoca la raíz latina *alumnus* (*alĕre*) , que designa hacer crecer. Siendo así, se le llama alumno porque se hace crecer, quizás como a un árbol, que se sabe que es semilla, pero que en él mismo potencialmente es árbol. Ahí empieza la lógica de comprensión opuesta a la occidental.

Según el principio de no contradicción, algo no puede ser y no-ser al mismo tiempo, pero una semilla es árbol y semilla al mismo tiempo en la lógica indígena. Por eso parece que este tipo de lógica tiene un carácter de irracionalidad, aunque esto no es necesariamente perjudicial para el conocimiento, pues lo que se hace necesario es cambiar de ángulo para *comprender* de otra forma. El alumno sí tiene en sí la capacidad de aprender, pero también de enseñar, pues le exige al maestro hallar el camino mejor para el aprendizaje, para hacer crecer al árbol. Lo que busca el maestro occidental es mostrarse como el sabio, despreciando al que no sabe, parece que desde la invasión de los españoles tocaba suprimir al que no sabía, España se volvió el maestro que concebía al continente americano como el "sin-luz" y bajo esta perspectiva sólo queda suprimirlo o acomodarlo, pero negándolo:

> La categoría básica de nuestros buenos ciudadanos consiste en pensar que lo que no es ciudad, ni prócer, ni pulcritud no es más que un simple hedor susceptible de ser exterminado. Si el hedor de América es el niño lobo, el borracho de chicha, el indio rezador o el mendigo hediento, será cosa de internarlos, limpiar la calle e instalar baños públicos. La primera solución para los problemas de América apunta siempre a remediar la suciedad e implantar la pulcritud (Kusch, 2000, II: 13).

Así que pensar en una pedagogía sistemática no permitiría la entrada de *otro* tipo de enseñanza. Esta postura hay que romperla, pues la posibilidad de una enseñanza distinta no es más que el cambio de perspectiva. Aquí se propone mirar el *Yachaywasy*, como el nuevo lugar de enunciación, que no pretende 'caber' dentro de los parámetros occidentales de la educación, sino que se muestra como *otro* discurso que entra en diálogo. *Yachay* es la sabiduría, el "saber-hacer", "saber-saber", "saber-ser"… ontológicamente podría proponerse como el "saber-haSer", pues esta sabiduría tiene un carácter más pragmático, que teorético; es en el hacer, donde el aprendizaje se da: labrando la tierra el niño aprende el movimiento de las estrellas que guían la siembra y cosecha, en otros términos: la cosmovisión y tradición de su pueblo, donde no se separa lo sagrado de lo profano. Aquí aparece la propuesta del *sentido de ser* de la educación latinoamericana.

***Yachaywasy*: el lugar sagrado de enseñanza**

Si bien la academia ha tenido que tomar nuevos caminos para ser comprendida, particularmente las exigencias tecnológicas, virtuales y demás, parece que se pierde el *topos* el lugar desde el que se habla de educación. Aquí se presentará a la persona misma como el lugar sagrado, suprimiendo por metodología la institución. El *otro*, el alumno, discípulo, aprendiente, "dicente", etc, es un cosmos nuevo, lleno de misterio –en el sentido

más categorial de esta palabra– es en su inicio un *nóumeno*. Por eso la apreciación del maestro debe ser distinta a la que mira con desprecio al que "no sabe", al "sin-luz". Afirma Juan Cepeda H.: «Es así como, por la educación, nuestro ser tiene sentido» (2007: 93).

El que para Occidente es una *tabula rasa* para el pensamiento ancestral es el lugar sagrado de enseñanza (*Yachaywasy*), es como la tierra. El niño, cuando no puede 'defenderse' por sí mismo es cargado a la espalda, chumbado, porque es allí donde tiene un carácter simbólico mayor: el futuro no es hacia delante, porque el tiempo no es lineal. Se carga a la espalda mientras se ara la tierra, mientras se cocina, se cultiva la quinua, el ayo. El niño todo el tiempo acompaña las labores, cuando es mayor se le *enseña* a "haSer" las cosas de los mayores. En este sentido, el niño es visto como *otro* dentro de la comunidad, alguien que debe trabajar; en el contexto indígena el niño también trabaja, porque hace parte de un todo, no piensa de forma individual. Por eso, aunque sólo sus padres ejerzan la autoridad, todos pueden y deben enseñarle y es allí donde radica la transmisión [anti-sistemática] de otro tipo de enseñanza.

Para la liberación

El primer paso es comprender que un ejercicio de liberación no tiene por oficio una emancipación sin-sentido, sino que tiene de base (*sub-stare*) un trabajo de-constructivista del modelo dominante. Para esta parte de la exposición es necesario hablar de Enrique Dussel en una propuesta bastante seria y discutida por parte de los escritores de este texto: *La Pedagógica Latinoamericana*, donde se presenta la realidad a la que América Latina estuvo sometida desde la colonización: Europa quiso sentirse el padre de *lo* americano, negando de entrada que el continente [¿]descubierto[?] hubiera tenido pensamiento, historia o en el contexto de esta exposición: sabiduría y pedagogía. Occidente mata la creatividad, la autenticidad de América, tras la colonia, hecho que se repite en la educación actual, suprimiendo el *ser* mismo del alumno.

> El educando, húerfano, memoria de experiencias conducidas hábilmente por el preceptor que debe ser obedecido, que tiene todos los deberes y derechos de enseñar, el educando es el ob-jeto o ente enseñable, educable, civilizable, europeizable (si es colonia), domesticable diríamos casi. Su subjetividad es objetivada; su mundo-otro es ontificado, usado, manipulado, con la pretención de respetar su libertad (Dussel, 1991: 35).

"Ser civilizado por la enseñanza europea evangelizante", expresión que suprime de entrada cualquier posibilidad de 1. Sociedad, 2. Saber, 3. Sacralidad o Trascendentalidad. Resulta ser complicado comprender el asunto si ya se está en el horizonte de comprensión del

"deber ser civilizado", pues Occidente hasta ahora está aceptando como un [otro] discurso igual (*alter-logos*) el pensamiento y sabiduría ancestrales. Lo interesante no resulta de quedarse en este fenómeno, sino en ver la imagen paternalista europea que afirmaba que su hijo, no había crecido, cuando lo que tenía en frente era a un hermano que ya sabía hablar, pero que calló por temor a que fuera el hermano mayor. La educación vista bajo este prisma se convierte en un sistema dado en el que hegemónicamente se desprecia que el estudiante tenga en sí mismo la potencialidad de la sabiduría, al estilo de la semilla que es árbol.

El sentido de la liberación se propone como el camino de cambio de la educación latinoamericana, donde se parta de lo que ya se tenía, pues, «Era proverbial la eficacia de la educación prehispánica, en cuanto al cumplimiento de las reglas sexuales, la veracidad de la palabra, el respeto del bien ajeno» (Dussel, 1991: 18); la educación ya existía en el continente, basta [re]conocer los cuatro principios que regían la convivencia entre los habitantes de los cuatro pueblos mayores (Tawantinsuyo): *Ama Sua*, no seas ladrón, *ama quella*, no seas flojo, *ama llulla*, no seas mentiroso y *ama llunk'a*, no obres con servilismo.

Quizás, el acercarse a la comprensión de *otra* manera de enseñar y de ver al alumno, pueda ser la directriz de una pedagogía liberacionista auténtica, que modifique los discursos hegemónicos, donde el discípulo es visto como algo menor y no como una posibilidad de días venideros. Pensar en el alumno como el lugar sagrado de aprendizaje, cambia la perspectiva de lo que es "educar", pues no es al inicio la teoría pedagógica, o la institución disciplinar panóptica criticada por Foucault, o el ambiente que ya puede debatirse con respecto a lo que se enseña. Comprender que bajo una perspectiva latinoamericana debería enseñarse a "haSer", es decir, la pragmática que enseña, ayudaría a un ejercicio liberador. La sabiduría (Yachay) popular e indígena, pueden ser las pautas de un [re]comienzo en el diseño de planes académicos. Se advierte que no se pretende "enseñar el pensamiento indígena", sino partir del *cómo* se enseña indígenamente: reglas para vivir bien (*Sumaq Qamaña*), luego la práctica y por último –no por un carácter de necesidad– la teorización, si se desea.

Referencias

Cepeda, Juan (2007), *Ontología de la Educación. Lineamientos de Filosofía de la Educación con Sentido de Ser*, Bogotá, Whity

Dussel, Enrique (1991), *La Pedagógica Latinoamericana*, Bogotá, Nueva América

Jaeger, Werner (2001), *Paideia*, México, DF., Fondo de Cultura Económica

Kusch, Rodolfo (2000, II), *La Negación en el Pensamiento Popular* en Obras Completas, Rosario, Fundación Ross. Pp. 567-698

Kusch, Rodolfo (2000, II). *América Profunda* en Obras Completas, Rosario, Fundación Ross. Pp. 1-254

Kusch, Rodolfo (2000, III), *Geocultura del Hombre Americano*, en Obras Completas, Rosario, Fundación Ross. Pp. 5-239

Ética del discurso y diálogo intercultural

Néstor Mario Mendoza de Jesús
Maestro en Filosofía
Universidad Popular Autónoma de Veracruz
México
nestorm33@outlook.com

Resumen: El presente texto tiene por objetivo bosquejar la propuesta de la ética discursiva de Karl-Otto Apel y de Jürgen Habermas a la luz del problema del diálogo intercultural, considerando a su vez la necesidad y aparente imposibilidad de una fundamentación última de una ética universalista en el panorama filosófico contemporáneo. Asimismo, se plantean las objeciones al procedimentalismo dialógico de Apel y Habermas que se han realizado desde América Latina a través de la ética de la liberación de Enrique Dussel, y se apunta, a modo de conclusión, a la labor pendiente que queda por realizar al interior de la propia ética del discurso.

Palabras clave: Ética; discurso; fundamentación; formalismo; interpelación.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Uturunku Achachi, ISSN 0719-1294, diciembre de 2013.

* Maestro de Filosofía por parte de la Universidad Veracruzana con la tesis "Razón cordial: La fundamentación ética en Adela Cortina"; actualmente se desempeña como docente de tiempo completo en el Centro de Estudios Superiores "Guillermo Nicolás" y en la Universidad Popular Autónoma de Veracruz, en el área de Filosofía.

Citar este artículo:

Cita sugerida
Mendoza de Jesús, Néstor Mario. 2016. "Ética del discurso y diálogo intercultural", *Humanidades Populares* 9 (16), 96-106.

APA
Mendoza de Jesús, N. M. (2016). Ética del discurso y diálogo intercultural. *Humanidades Populares,* 9 (16), 96-106.

Chicago
Mendoza de Jesús, Néstor Mario. "Ética del discurso y diálogo intercultural". *Humanidades Populares* 9, no. 16 (2016): 96-106.

MLA
Mendoza de Jesús, Néstor Mario. "Ética del discurso y diálogo intercultural". *Humanidades Populares* 9.16 (2016): 96-106.

Harvard
Mendoza de Jesús, N. M. (2016) "Ética del discurso y diálogo intercultural", *Humanidades Populares,* 9 (16), pp. 96-106.



No cabe duda que uno de los temas más importantes en nuestro tiempo es el del diálogo intercultural, y ello se debe a que el mundo actual se ha constituido en una verdadera *cosmopolis,* esto es, una gran ciudad que abarca a todo el planeta, y en donde se encuentran (y desencuentran) diversas culturas, tradiciones, historias, pueblos, Estados, y en suma, personas. Que el diálogo intercultural sea prioritario es algo que difícilmente se puede poner en cuestión, pero que este diálogo encuentre un fundamento real en el ámbito de la filosofía en general, y de la ética en particular, es algo que aún queda por preguntar y responder con seriedad. Por ello, el objetivo de este breve trabajo no es otro que el de bosquejar la propuesta de la *ética discursiva* como fundamento filosófico del diálogo intercultural. Con este fin en mente, se procederá de la siguiente manera: primero, se presentará de manera general el panorama de la ética del siglo pasado como el marco en el que se entiende la propuesta de la ética discursiva; en un segundo momento, se plantearán las tesis nodales de la *ética discursiva* de Apel y Habermas, con el fin de esclarecer en qué consiste su perspectiva ética, y cómo ésta fundamenta el tema del diálogo intercultural; por último, se analizarán algunas objeciones y posibles vías de respuesta a los límites de la ética del discurso.

1.-El problema: ¿Es posible fundamentar lo moral?

Durante el siglo XX la filosofía vivió un cambio de época al desplazar el centro de su interés del hombre en general hacia su lenguaje, puesto que en última instancia, los problemas filosóficos son problemas que suceden en y desde el lenguaje. Este viraje lingüístico de la filosofía afectó profundamente el modo de plantear los problemas en las diversas disciplinas filosóficas: la Metafísica, la Epistemología, la Ética, etc., se vieron nuevamente criticadas y buscaron legitimarse -o replantearse- en los términos contemporáneos que les exigían las filosofías nacientes (aquí me refiero sobre todo al análisis lingüístico en la tradición anglosajona, si bien la preocupación por el lenguaje fue -y es- el tema por antonomasia lo mismo de los anglosajones que de la tradición continental).

Concretamente en el campo de la ética, la obra de G. E. Moore (sobre todo sus *Principia Ethica*) representó toda una revolución de la disciplina: centrando su estudio en el significado de la palabra *bueno* (Cfr. Gómez, 2011: 93-111), Moore concluía que, aunque la ética intenta hablar acerca de la conducta *buena* del ser humano, la realidad es que aquello que sea *bueno en general* no se puede definir, o explicar, o argumentar, dado que no es una propiedad natural de las cosas. En términos del autor, lo *bueno* se puede conocer por intuición, pero en sí mismo es algo tan inexpresable como tratar de dar a

entender el color *amarillo* a un ciego. Desde su perspectiva, todas propuestas éticas anteriores a él (lo mismo el eudemonismo aristotélico que el formalismo kantiano, pasando por el utilitarismo, hedonismo, etc.) incurrían en el grave error de derivar de lo natural algo que no lo es (la ética). A este error se le ha denominado *falacia naturalista*.

A las objeciones de Moore se sumaron diversas voces; una de ellas destaca por la claridad y fuerza de su voz, la de Ludwig Wittgenstein, quien en su primera etapa (la lógico-semántica del *Tractatus logico-philosopicus*) afirmaba que el lenguaje de la ética es imposible, por causa de los mismos límites del lenguaje, pues éste únicamente es capaz de expresar estados de cosas y nunca puede ir allende de ellos. Son célebres a este respecto sus proposiciones "éticas" dentro del *Tractatus* (*Véase* Wittgenstein, 2002: 177ss.): la ética, entendida en el sentido de aquello que trata sobre las afirmaciones del valor del mundo -aquello que sea el mundo, el sentido mismo del mundo- entra en el campo de aquello sobre lo que no se puede hablar, Y claro, Wittgenstein pensaba que la ética entraba en ese tipo de cosas sobre las cuales sería mejor callar.

Tanto Wittgenstein como Moore (y casi toda la filosofía analítica) argumentarían contra la mentada *falacia naturalista* de las éticas precedentes, a causa de que éstas intentan derivar alguna clase de valor a partir de hechos -da un salto indebido del *ser* al *deber ser-;* pero de los hechos no se siguen necesariamente afirmaciones éticas de carácter universal. Wittgenstein lo expresa de manera concisa -y cruda-: "Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra".

Estas filosofías asumieron entonces que la ética era una cuestión subjetiva que ni se puede fundamentar, ni puede llegar a un grado de universalidad acerca de las normas morales. Surgió así un *sistema complementario de saberes* (Cfr. Apel, 1985: 341ss.), que distinguía entre las proposiciones científicas -objetivas, descriptivas, racionales- y las proposiciones éticas -subjetivas, prescriptivas, irracionales -emotivas-. El modelo complementario fue defendido por corrientes filosóficas tan dispares, lo mismo por la filosofía analítica que por el existencialismo francés. Estas conclusiones pueden ser vistas como algo benéfico y tolerante dado que cada cultura posee su propia concepción de *bien* y de *valor,* que sólo es entendida desde dicha cultura. El *pluralismo* del mundo moderno es innegable, y haría mal la ética si diera un paso atrás e intentara caer en dogmatismos univocistas de cualquier tipo. Pero no todo es tan sencillo en el campo del pluralismo cultural, pues ¿qué pasa cuando se da un choque entre diversas concepciones del bien de cultura y otra? ¿Qué sucede si alguien perteneciente a una cultura cuestiona una norma vigente de ella? ¿No existen problemas que nos atañen a todos los seres humanos, como la guerra a escala mundial, el deterioro del medio ambiente, o los descubrimientos científicos y su aplicación? En síntesis, ¿se puede fundamentar lo moral sin caer en dogmatismos que nieguen la

riqueza del pluralismo cultural? Tratar de fundamentar lo moral, asumiendo los retos del pluralismo es precisamente la empresa que se propone realizar la ética del discurso, de la que se hablará a continuación.

2.-La propuesta: el procedimentalismo de la ética del discurso

La ética del discurso cuenta con dos grandes representantes: Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas; si bien es cierto que existen diversos temas que separan los enfoques de ambos autores, los dos se han esforzado por la *fundamentación de la moral* a partir del hecho discursivo, por lo que al menos en este trabajo se esbozarán las tesis que son compartidas por los dos filósofos alemanes (Cfr. Dussel, 1994: 207253). Considerando la problemática en la ética que se explicaba anteriormente, la cuestión por resolver para la ética del discurso es el cómo establecer una ética de carácter universal que enfrente los retos de la filosofía del lenguaje, y que no caiga en la denominada *falacia naturalista*. Para ello, los autores recurren a un nuevo punto de partida de la reflexión filosófica, un hecho inconstatable e irreblasable del que deriven algunas condiciones éticas: tal hecho es el *hecho discursivo* o *argumentativo*.

A partir de la incorporación del ámbito pragmático de la filosofía del lenguaje, el *factum* del que parten Apel y Habermas no es otro que el de la *argumentación,* puesto que goza de ser un principio máximamente intersubjetivo, y esto por dos motivos: el hecho lingüístico de la *argumentación* es *incontestable* e *irrebasable:* nadie puede negarlo, y aquél que intente sustraerse de él tendrá que dar argumentos de este escape -lo que implicaría una contradicción-. De allí la importancia de buscar las condiciones de posibilidad de la argumentación: "Asumiendo como punto de partida un hecho lingüístico, la reflexión trascendental intenta desentrañar cuáles son aquellas condiciones sin las cuales el hecho carece de sentido, se convierte en absurdo. Esto significa que el usual procedimiento kantiano, consistente en indagar las condiciones de posibilidad del conocimiento, se transforma en búsqueda de las condiciones del sentido de la argumentación. Tales condiciones se identificarán, al hilo de la reflexión, con las condiciones de la racionalidad porque la argumentación es, en nuestro caso, el <<*factum der Vernunft*>> y un análisis de sus condiciones de sentido se identifica con un análisis de la racionalidad" (Cortina, 1995: 68). Dicho con otras palabras, existen *hechos* de los cuales se derivan algunos *deberes*, incluso estos deberes se convierten en la condición de posibilidad de los propios hechos, como sucede en el caso del propio discurso o diálogo intersubjetivo: de allí la urgente necesidad de determinar en qué consistan las condiciones del sentido de la propia argumentación, toda vez que ésta se da como un hecho que nadie puede negar, a riesgo de contradecirse *performativamente* y de afirmarla en tanto que se la niega.

Habermas y Apel convergen además en la necesidad de buscar un tipo de razón que no sea la científica, y a partir de la cual se pueda dar verdaderamente un fundamento a la

ética; para este propósito, los alemanes echan mano del análisis de los *actos del habla* desde la teoría de Searle, aunque superándolo. En los denominados actos del habla, Apel encuentra una doble estructura performativaproposicional (Cfr. Cortina, 1995: 97ss.): la primera no queda verbalizada a través del lenguaje, sino implícita, configura una proposición dominante que contiene: *pronombre personal en primera persona, como sujeto; pronombre personal en segunda persona, como objeto de la expresión y un predicado que se constituye en presente:* "Te digo que...", la dimensión proposicional queda subordinada a esta primera dimensión. Esto, a su vez, presupone dos niveles, correspondientes a las dos estructuras: el intersubjetivo (en el que hablan entre sí hablante y oyente) y el de los objetos: sobre el cual se ponen de acuerdo. Este acuerdo es producido a nivel pragmático, su éxito debe reflejarse en ese ámbito. La condición para llegar al acuerdo descansan sobre el cumplimiento de cuatro pretensiones: *inteligibilidad, veracidad, verdad y corrección:*

> ...el acuerdo únicamente se alcanza en el caso de que el oyente entienda al hablante, le crea veraz, acepte la verdad del contenido proposicional emitido y también considere correcta la norma a la que se atiene el acto del habla... Ahora bien, si el oyente pone en tela de juicio alguna de estas cuatro pretensiones de validez que el hablante esboza performativamente, la acción comunicativa o interacción se interrumpe. En el caso de que haya sido cuestionada la inteligibilidad, el hablante se ve obligado a aclarar la expresión; si es la veracidad del hablante lo que ha quedado en entredicho, no existe otro procedimiento para despejar la incógnita sino reiterar los procesos interactivos... Pero si lo que ha quedado problematizado son las pretensiones de verdad o de corrección, ambos interlocutores se ven obligados a pasar al discurso argumentativo, si es que desean proceder racionalmente (Cortina, 1995: 99).

Estas son, pues, las ya conocidas *pretensiones de validez del habla.* Cabe señalar que el hecho de que hablante y oyente realicen actos del habla, significa que implícitamente se están reconociendo mutuamente como personas, como seres capaces de realizar acciones comunicativas y de defender sus posiciones a través de un diálogo; dicho de otro modo, hablante y oyente se reconocen como interlocutores válidos cuando inician un proceso de argumentación en el que sólo tiene *sentido* introducirse siempre y cuando se esté interesado en averiguar si alguna proposición es verdadera, o si alguna norma es válida. De allí emanará el nuevo *imperativo categórico* que corresponde al *nosotros argumentamos:* "Quien pretende argumentar con sentido tiene que haber aceptado ya siempre la siguiente norma, bajo la forma de imperativo categórico: que todos los miembros de la comunidad se reconozcan recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos y que se obliguen, por tanto, a exponer sus propios argumentos, a escuchar los ajenos, y a cumplir normas básicas en la lógica de la argumentación, como es la exclusión

de la mentira. Rechazar esta norma fundamental supone desvirtuar el sentido de la argumentación, sea teórica o práctica" (Cortina, 1995: 107).

La propuesta de la ética del discurso consistirá entonces en partir del hecho indiscutible del discurso y en el análisis de los actos del habla que se presentan con cierta pretensión de validez universal, la cual han de demostrar en el campo de la propia argumentación racional. A la ética del discurso también se le ha denominado *procedimentalismo* puesto que no pretende establecer aquello que sea *bueno sin más,* en todo momento y bajo cualquier situación; más bien, como buena filosofía de procedencia kantiana, su preocupación se halla en *la forma* de lo moral, y dicha forma la identifica con la universalidad. No es una ética de contenidos explícitos, sino de procedimientos para hablar *con sentido* de la moral. Asumiendo que existen diversidad de propuestas acerca del bien, su tema fundamental es el de la *justicia,* o validez de las normas allí donde éstas son puestas en cuestión. Habermas lo explica de la siguiente manera:

> Desde la perspectiva de un participante en argumentaciones morales, este mundo de la vida puesto a distancia, en el que se entretejen autoevidencias de tipo moral, de tipo cognitivo y de tipo expresivo, aparece como esfera de la eticidad. En ella los deberes están de tal modo entretejidos con hábitos concretos de vida, que pueden extraer su evidencia de evidencias de fondo. Las cuestiones de justicia sólo se plantean allí dentro del horizonte de cuestiones relativas a la vida buena siempre ya respondidas. Bajo la implacable mirada moralizadora del participante en el discurso, esta totalidad pierde su validez natural, queda paralizada la fuerza normativa de lo fáctico. Bajo esa mirada, el conjunto de normas transmitidas se divide en aquello que puede justificarse a partir de principios, por un lado, y aquello que sólo puede considerarse fácticamente vigente. La fusión que el mundo de la vida efectúa de validez normativa y validez social se disuelve (Habermas, 2003: 78-79).

Habermas considera seriamente el hecho de que los valores y las concepciones del bien se encuentran encarnados en lo que él llama el *mundo de la vida,* esto es, en una determinada cultura, comunidad, tradición, etc. Con la propuesta universalista de la ética del discurso no se intenta imponer una determinada perspectiva de bien *universal,* sino más bien brindar herramientas cuando una norma aparentemente moral se ve cuestionada en un *mundo de la vida,* sea por otro mundo de la vida o por algún miembro de la propia comunidad. Si el soporte de dicha norma radica únicamente en su facticidad -en su tradición, en su costumbre, en su legalidad- la norma no ha de juzgarse como moral, dado que lo moral posee la forma de lo universal, de allí el principio de universalización habermasiano: "Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales del seguimiento *general* de la norma previsiblemente se sigan para la

satisfacción de los intereses de *cada uno,* puedan ser aceptados sin coacción por *todos los afectados*" (Habermas, 2003: 68).

De allí la importancia de la argumentación en el ámbito de lo moral: las diversas morales encarnadas en cada cultura han de dar buenas razones del porqué de su actuar, allí donde las normas sean puestas en cuestión. Sin negar el pluralismo del mundo contemporáneo, la propuesta de la ética del discurso intenta regular el proceso de la validez universal de las normas, como una posible vía de solución de los diversos conflictos que surgen en el encuentro y desencuentro cultural. Con lo anteriormente dicho queda de manifiesto la fuerza teórica de la propuesta de la ética discursiva, sin embargo, ¿es suficiente poseer una fundamentación del proceso discursivo para solucionar realmente nuestros problemas en el diálogo intercultural? ¿No parecería utópica toda ética formal, y la ética discursiva en particular?

3.-Objeciones desde América: ¿Basta con el procedimiento?

Son muchas y diversas las objeciones que se le han planteado a la ética discursiva planteada por Habermas y Apel; particularmente considero enriquecedoras aquellas que se centran en señalar la imposibilidad de la propuesta de los alemanes al explicar el por qué los sujetos morales estarían dispuestos a entrar en un diálogo racional tal como plantea la ética discursiva. Dicho de otra manera ¿cuál es el motivo que impulsa a entrar a los participantes a dialogar con aquellos distintos de ellos? ¿Es posible realmente la *autorrenuncia* del discurso en diálogos concretos, en donde parece privar el interés egoísta o de grupo? ¿Estamos realmente en condiciones de simetría para que se puedan llevar a cabo diálogos sin coerción, como los que utópicamente supone la ética del discurso?

A este respecto, Enrique Dussel ha puesto de manifiesto la dificultad del diálogo en el contexto latinoamericano, señalando la peculiaridad del acto de *interpelación* de los marginados. Para Dussel, América Latina es el contradiscurso de una Modernidad en crisis, es una réplica silente que se manifiesta ya desde su propio ser, pero ello no implica que seamos *lo otro* de la razón, puesto que lo que pretende su versión de la filosofía de la liberación es expresar *la razón del otro,* de aquel excluido que se encuentra fuera de la totalidad y cuya voz nunca ha sido escuchada (ideas que sin duda se encuentran amparadas en una lectura muy particular de Levinas). El silencio interpelante del que habla Dussel será explicitado en los debates Norte-Sur[12] en confrontación con el pensamiento apeliano; allí Dussel señala la peculiaridad de la interpelación como acto del habla: "Del latín *interpellare:* es un << llamar >> *(apelare)* o un <<enfrentar>> a alguien, con el que se establece una relación *(inter-)*; se interpela al juez mismo del tribunal (al responsable). A diferencia del recriminar, el <<interpelar>> es <<activo>>; exige reparación, cambio" (Dussel, 1994: 62).

Pero este acto del habla es peculiar en la medida en que su mismo contenido -te interpelo por el acto de injusticia que debiste cumplir conmigo- es incluso *prelingüístico* (también en ello hay reminiscencias levinasianas), de tal manera que su relación con las pretensiones de validez será muy diversa a la de otros actos del habla (Cfr. Dussel, 1994: 66). Primero, la condición de la *inteligibilidad* no vale del todo, puesto que el pobre en su carácter de excluido difícilmente podrá expresarse en los términos del oyente, de tal manera que se da una cierta *incompetencia lingüística* que hace que la comunicación no sea nunca plena. Con respecto a la pretensión de *verdad,* si bien es cierto que ningún enunciado performativo puede catalogarse como *verdadero,* sí puede ser considerado como tal siempre y cuando se puedan justificar intersubjetivamente dos proposiciones que subyacen a la interpelación: "Esto es un acto de justicia" y "Tú debes cumplir el acto de justicia conmigo". Aquello que sea la justicia y los deberes que de ella surgen se dirime a partir de un *acuerdo* argumentativo, pero a partir del derecho vigente, "sino en exigencias éticas trascendentales al mismo, acerca de la dignidad de la persona del pobre" (Dussel, 1994: 69). Estas exigencias se hallan en consonancia con la fundamentación última de Apel.

La pretensión de validez que Dussel considera fundamental en el acto del habla de la interpelación será la de la *veracidad:* "El oyente *(O)* no tiene otra posibilidad genuina de comunicarse <<seriamente>> con *H,* sino por el <<creer>> o <<aceptar>> racionalmente la sinceridad de la <<interpelación>> del pobre (H). Éste, por su parte, debe expresarse de tal manera que su << *intención* >> sea claramente interpretada; que su sinceridad, veracidad, quede al descubierto porque es la garantía fundamental de la pretensión de la validez comunicativa de su <<acto del habla>>. Lo dicho es válido intersubjetivamente, porque es un enunciado fruto de un acto sincero; en su intención y ejecución es veraz" (Dussel, 1994: 70). Queda de manifiesto que el núcleo de la interpelación radica en esta pretensión de validez, la *veracidad*, porque las otras pretensiones no se cumplen a cabalidad; resta señalar que según Dussel la *rectitud* tampoco se cumple, puesto que la interpelación va en contra de las normas establecidas, y son precisamente estas normas la causa de la miseria del oprimido, si bien es cierto que la *no-normatividad* de la interpelación es la condición de posibilidad de una nueva normatividad, en donde el interpelante gozará de los derechos que en el aquí y ahora le son negados.

Dussel parece dar mejores razones que Apel con lo que respecta a la aceptación del otro, allí donde el motivo de la *autorrenuncia* que Apel defiende parece ser insuficiente al no explicitar los motivos de ella, pero en este mismo sentido, ¿no es igualmente insuficiente la interpelación de Dussel? Como se apuntaba líneas arriba, la pretensión fundamental para la aceptación de la interpelación del otro es la de la *veracidad,* lo cual de entrada ya presupone un límite, pues ¿a quién juzgo veraz?, si el hablante que interpela se sustrae a todas las demás pretensiones de validez se guarece únicamente en sus demandas sustentadas por su supuesta veracidad, lo cual pudiese conducir a la defensa dogmática de posturas intransigentes (en este aspecto, habría que matizar adecuadamente la postura

de Dussel). Pero aun suponiendo veraz al que interpela, aún si se da una exigencia justa, ¿qué es lo que mueve -y debe mover- al oyente a restituir lo que debe en justicia al hablante? ¿La razón procedimental de Apel? Difícilmente, porque nadie va por el mundo dejándose guiar por esta razón que no deja de ser abstracta, ¿será entonces una simpatía irracional? También difícilmente, porque puedo sentir simpatía por el amigo y antipatía por el enemigo, aun cuando sea a él a quien le debo restituir en justicia. ¿El oyente acepta la interpelación -exigencias de justicia- del hablante sólo por su veracidad? Considero que es en este punto donde queda explicitada una insuficiencia de ambas éticas -la discursiva de Apel y la de liberación de Dussel- que puede ser resuelta desde otras posturas, pero de ello se deberá hablar con amplitud en otra ocasión.

¿Conclusión?

La ética del discurso de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel defiende el pluralismo cultural sin abandonar la fundamentación de lo ético a partir de las condiciones que hacen posible el discurso mismo acerca de lo moral. Como heredera de la ética kantiana, la ética del discurso afirma que la forma de lo moral es universal, cuestión trascendente cuando se establecen debates sobre interculturalidad. Sólo en el discurso racional es posible dirimir la validez moral de las normas. Los límites de la propuesta radican sobre todo en explicitar claramente el motivo por el que los participantes del diálogo entrarían en una posible *autorrenuncia* en aras de benieficiar a todos los afectados de la norma; al respecto, Dussel habla de la *silenciosa interpelación* del pobre y/o del marginado, pero pareciera ser que ni uno ni los otros logran dar razón suficiente del motivo de un *ethos* realmente intercultural y de apertura hacia el otro. Dicho motivo puede resultar racional, pero no en el sentido de una racionalidad instrumental, e incluso tampoco desde una racionalidad estrictamente comunicativa, sino desde una *razón cordial,* idea que aún queda por desarrollar.

Referencias

Apel, Karl-Otto (1985): *La transformación de la filosofía II. El* a priori *de la comunidad de comunicación.* Madrid: Taurus.

Cortina, Adela (1985): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria.* Salamanca: Sígueme.

Dussel, Enrique (1994): *Detabe en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina.* México: Siglo XXI-UAM.

Gómez, Carlos (2011): *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX.* Madrid: Alianza.

Habermas, Jürgen (2003): *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B.

Wittgenstein, Ludwig (2002): *Tractatus logico-philosophicus.* Madrid: Alianza.

Reflexión sobre el sujeto autonómico

Alfonso Pérez Ruiz
Maestrante en Filosofía Política
Universidad Nacional Autónoma de México
México
trenlejano@yahoo.com.mx

Resumen: En este artículo se reflexiona sobre las colectividades humanas que pueden ejercer de manera justificada el derecho a la autonomía tomando como base los planteamientos de Luis Villoro. El objetivo es hacer una reflexión que permita delimitar conceptualmente el sujeto colectivo con derecho a la autonomía. Para ello se hace un análisis a los conceptos de libre determinación, autonomía, pueblo, nación, etnia y minoría siguiendo las reflexiones de este filósofo. Asimismo, se analiza el ejemplo de autonomía de la Policía Comunitaria de Guerrero con el fin de hacer una crítica al concepto de pueblo que utiliza Villoro y plantear el contexto general de transformación política donde se inserta el derecho a la autonomía.

Palabras clave: Autonomía; derechos colectivos; interculturalidad; sujeto.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Uturunku Achachi, ISSN 0719-1294, diciembre de 2013.

Citar este artículo:

Cita sugerida
Pérez Ruiz, Alfonso. 2016. "Reflexión sobre el sujeto autonómico", *Humanidades Populares* 9 (16), 107-14.

APA
Pérez Ruiz, A. (2016). Reflexión sobre el sujeto autonómico. *Humanidades Populares,* 9 (16), 107-114.

Chicago
Pérez Ruiz, Alfonso. "Reflexión sobre el sujeto autonómico". *Humanidades Populares* 9, no. 16 (2016): 107-114.

MLA
Pérez Ruiz, Alfonso. "Reflexión sobre el sujeto autonómico". *Humanidades Populares* 9.16 (2016): 107-114.

Harvard
Pérez Ruiz, A. (2016) "Reflexión sobre el sujeto autonómico", *Humanidades Populares,* 9 (16), pp. 107-14.

El presente texto tiene como objetivo averiguar qué colectividades humanas pueden ejercer, de manera justificada, el derecho a la autonomía con base en los planteamientos de Luis Villoro. A partir de este análisis se busca, asimismo, hacer un comentario crítico a las afirmaciones de este filósofo.

¿El sujeto del derecho a la autonomía es el pueblo, las naciones, las etnias o las minorías? ¿Cómo se delimitan cada uno de estos conceptos? ¿Los pueblos originarios son los únicos que les corresponde el derecho a la autonomía? Son éstas algunas de las preguntas que guiarán el presente escrito.

Para reflexionar sobre el sujeto autonómico Luis Villoro parte de una afirmación establecida en el derecho internacional: *el pueblo es el sujeto del derecho a la autodeterminación*. Esta afirmación está estatuida, por ejemplo, en la Carta de las Naciones Unidas de 1948. Con base en esta tesis Luis Villoro intenta clarificar los conceptos de pueblo y de libre determinación.

Analicemos este último concepto. Libre determinación no es exactamente lo mismo que autonomía; implica la facultad de un pueblo para decidir la propia forma de su gobierno y puede ser ejercida de distintas maneras. Una de ellas es constituirse en un Estado soberano, fue el caso de los pueblos que se establecieron como Estados independientes en el contexto de descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial. Pero la libre determinación puede traducirse, asimismo, como autonomía; esto es, puede realizarse cuando se forma parte de un Estado soberano, pero se establecen libremente las facultades, funciones y ámbitos en que se van a ejercer los derechos propios. Este es el caso de los movimientos actuales de los pueblos originarios en Nuestra América. Cuando en el presente texto nos preguntamos por el sujeto del derecho a la libre determinación nos referimos exclusivamente a aquellos pueblos que buscan su autonomía, no a aquellos que buscan constituirse como Estados soberanos (Villoro, 2007: 164)

Decíamos que Villoro parte de la afirmación del derecho internacional según la cual el pueblo es el sujeto del derecho a la libre determinación. Para clarificar esta tesis veamos ahora qué dice Villoro del concepto de pueblo.

Pueblo, para Villoro, es cualquier forma de colectividad humana que tenga cuatro características necesarias: comunidad de cultura, conciencia de pertenencia, proyecto común y relación con un territorio. Analicemos cada una de ellas.

1) *Comunidad de cultura.* Un pueblo implica ciertas características comunes en la mayoría de sus miembros: una forma de vida compartida, ciertas creencias básicas, adhesión a determinados modos de vivir y rechazo de otros, obediencia a reglas establecidas de comportamiento y seguimiento de ciertos usos y costumbres. Un pueblo, asimismo, comparte una lengua común, objetos de uso, ritos y creencias religiosas, saberes científicos, instituciones sociales, reglas consensadas y rituales cívicos.

2) *Conciencia de pertenencia.* Este es el aspecto subjetivo de un pueblo. Corresponde a una actitud en la que el individuo considera como elemento de su identidad ser parte de un pueblo.

3) *Proyecto común.* Un pueblo implica elección de fines y valores que dan sentido a la acción colectiva; conlleva, para sus miembros, asumir un pasado histórico y aceptarse como parte de un proyecto compartido.

4) *Relación con un territorio.* Un pueblo es continuidad en el espacio. Este territorio no tiene que tener fronteras precisas ni siquiera estar ocupado por el pueblo en cuestión. Es, en la mayoría de los casos, un territorio real, específico, donde se asienta el pueblo, pero también puede haber una relación simbólica del pueblo con éste (Villoro, 1996: 213s y Villoro, 2007: 154).

Ahora bien, qué colectividades humanas podemos identificar como pueblos y qué colectividades no lo son. Recordemos que los pueblos son los sujetos del derecho a la autonomía. La pregunta es, entonces, qué comunidades humanas concretas pueden ejercer el derecho a la autonomía de manera justificada, en opinión de Luis Villoro.

Veamos, ¿las naciones pueden ser consideradas pueblos con derecho a la autonomía? Sí pueden ser consideradas así, según este filósofo. Una nación incluye exactamente las características con las que se definen los pueblos. Una nación abarca, pues, comunidad de cultura, conciencia de pertenencia entre sus miembros, proyecto común y relación con un territorio (Villoro, 1998: 13 ss).

Pasemos a situaciones más concretas, ¿qué ejemplos existen de naciones con derecho a la autonomía? Para Luis Villoro los pueblos originarios asentados en la zona zapatista de Chiapas conforman una nación con derecho a la autonomía. Aquí se podría objetar, sin embargo, que si bien los pueblos zapatistas tienen relación con un territorio, un proyecto común y una conciencia de pertenencia, en realidad no tienen unidad de cultura. No la tienen porque están conformados por distintos grupos culturales: tzotziles, tzeltales, tojolabales, mames, choles y zoques. Frente a esta objeción Villoro responde que estos grupos, en realidad, comparten muchos rasgos culturales al ser descendientes de la antigua civilización maya, por lo que pueden ser considerados como parte de una misma nación (Villoro, 1998, 19).

Analicemos ahora qué sucede con las etnias. Luis Villoro recupera la definición de etnia de Roland Bréton. Para este último pensador etnia es un grupo de individuos vinculados por un complejo de características comunes cuya asociación constituye una cultura (Villoro, 1998, 19).

¿Las etnias pueden ser consideradas pueblos con derecho a la autonomía? En este punto Luis Villoro no es muy claro. Hay distintos tipos de etnias, algunas se asemejan o forman parte de las naciones, por lo que tendrían derecho a la autonomía. Otras, en cambio, son minorías sin facultades para ejercer este derecho.

Veamos qué etnias sí tendrían derecho a la autonomía, de acuerdo al análisis que hace Luis Villoro. Lo principal es que sean aquellas que tengan relación con un territorio determinado y que, por su misma definición, tengan cierta unidad de cultura. En la medida que la conciencia de pertenencia, la necesidad de un proyecto común y las reivindicaciones sociales y políticas se hagan más fuertes podemos decir que las etnias se asemejarían a las naciones y, en este sentido, serían sujetos del derecho a la autonomía (Villoro, 1998, 20). Otro tipo de etnias que pueden considerarse pueblos son las que forman parte de una nación. En el ejemplo de las comunidades zapatistas chiapanecas los tzotziles, tzeltales, tojolabales, mames, choles y zoques son, en opinión de Villoro, etnias que forman parte de la nación maya con derecho a la autonomía (Villoro, 1998, 19).

Las etnias que son minorías sin derecho a la autonomía, en cambio, son aquellas que no tienen relación con un territorio delimitado, sus miembros no se encuentran agrupados, ni tienen conciencia de compartir una identidad y un proyecto comunes. Ejemplos de este tipo de etnias son los afroamericanos y los inmigrantes que viven en Estados Unidos. Son, asimismo, los individuos integrantes de los pueblos originarios que han emigrado a una ciudad, por ejemplo a la Ciudad de México, se hallan mezclados con la población mestiza y no tienen conciencia de compartir una identidad (Villoro, 1998, 19ss). En estos ejemplos podemos hablar de minorías étnicas, según Villoro, pero no de naciones ni de pueblos con derecho a la autonomía.

De lo anterior se sigue que las minorías, en opinión de Villoro, no son los sujetos del derecho a la autonomía. Minorías son cualquier grupo no sólo étnico, sino religioso, de género, lingüístico, etcétera que reivindica algún tipo de diferencia. En estos casos ya no se trata del derecho a la autonomía de los pueblos, sino de derechos a la diferencia de las minorías (Villoro, 2001: párrafos 60ss).

A continuación analizaremos a detalle un ejemplo que pone Luis Villoro de minoría étnica sin derecho a la autonomía. El ejemplo, según mi punto de vista, es problemático. A partir de su análisis es posible avanzar hacia una crítica del concepto de pueblo que menciona este filósofo.

Dice Villoro: "Muchas etnias se encuentran dispersas en una sociedad, mezcladas con individuos y grupos de otras procedencias, no conservan la conciencia ni la voluntad de

pertenencia a una colectividad determinada; muchas carecen también de instituciones sociales y políticas propias que se mantuvieran a través del tiempo. Es el caso, por ejemplo, de [...] *muchas poblaciones nahuas en México*" (Villoro, 2007: 156).

Las comunidades nahuas, efectivamente, se encuentran dispersas en varios estados del país. Incluso dentro de un mismo estado estas comunidades se encuentran diseminadas en varias zonas. Veamos el caso de los nahuas de la Montaña y Costa Chica de Guerrero. Allí, en referencia a lo que dice Villoro, las comunidades nahuas efectivamente se encuentran dispersas y se hallan mezcladas con colectividades de otras etnias como son los *na savi* (mixtecos), *me'phaa* (tlapanecos), amuzgos y mestizos. En estas zonas las comunidades nahuas siguen conservando instituciones sociales y políticas propias. Entonces, si seguimos los planteamientos de Villoro, podríamos decir que los nahuas de la Montaña y Costa Chica de Guerrero se asemejan más a un grupo minoritario que a un pueblo con derecho a la autonomía.

Para Villoro, inferimos, los nahuas de la Montaña y la Costa Chica Guerrero en todo caso podría ejercer la autonomía a nivel de las comunidades pues en este ámbito es más fácil conservar unidad de cultura, conciencia de pertenencia, proyecto común y relación con un territorio. Pero, si seguimos los planteamientos de este filósofo, la autonomía no podría ejercerse a nivel regional, es decir, a un nivel que abarque varias comunidades organizadas, pues si fuera así, las comunidades nahuas tendrían que coordinarse con otras comunidades de distintas etnias, como son los *na savi*, los *me'phaa*, los amuzgos e incluso los mestizos. Sobre este punto dice Luis Villoro:

> En la mayoría de los lugares, tanto en México como en los países de América india, las etnias indígenas están mezcladas entre sí y con los mestizos y criollos, o bien ocupan poblados aislados sin una conexión sólida entre ellos. Establecer allí una región autónoma plantearía problemas muy difíciles. En primer lugar, la relación entre las distintas etnias, incluyendo los mestizos, que son también una etnia, en lugares mayoritaria. ¿Cómo formar una región pluriétnica con una población que pertenece a culturas diferentes? ¿Cómo determinar en ella las facultades de los miembros de las distintas etnias? (Villoro, 1998: 96s.)

En un proyecto autonómico en la Montaña y Costa Chica de Guerrero ya no podríamos hablar de pueblo con derecho a la autonomía pues se habría perdido la primera característica que debe tener un pueblo, según Villoro; esto es, *unidad de cultura*. Nos encontraríamos, en cambio, con un pueblo *pluriétnico*. Pero en los conceptos que nos ofrece Villoro esto es inconcebible, pues de acuerdo a sus planteamientos, un pueblo con derecho a la autonomía debe tener necesariamente unidad de cultura.

En los movimientos sociales de autonomía de los pueblos, sin embargo, no es extraño encontrar pueblos pluriétnicos. Es el caso de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias – Policía

Comunitaria (CRAC-PC) de la Montaña y Costa Chica de Guerrero. Esta organización autónoma regional constituye *de facto* un pueblo pluriétnico que ejerce su derecho a la autonomía desde 1995. En efecto, este pueblo está conformado en 2013 por más de 108 comunidades *na savi*, *me'phaa*, nahuas y mestizas organizadas en cuatro regiones (Quintana, 2013). Con ello vemos, en mi opinión, que los movimientos de los pueblos originarios no son sólo plurales hacia el exterior, es decir, no sólo buscan la construcción de un mundo plural, no excluyente de los indígenas, sino que en su misma constitución como sujetos estos pueblos ya son plurales; ya realizan, de hecho, ese mundo plural al que aspiran.

Este ejemplo concreto, contemporáneo, nos muestra, en mi opinión, las limitaciones del concepto de pueblo que nos ofrece Villoro. El pueblo, sujeto reconocido del derecho a la autonomía, si bien requiere un territorio delimitado, un proyecto común, y una conciencia de pertenencia entre sus miembros no precisa de unidad cultural en su conformación, al menos no en un ámbito regional, como muestra el caso de la CRAC-PC.

¿Qué implicaciones tiene esta crítica al concepto de pueblo en Luis Villoro? En mi opinión, esta crítica nos permite reflexionar sobre las fronteras que delimitan un grupo étnico de otro. Según mi punto de vista estas delimitaciones son difusas. La reflexión sobre este punto es una tarea pendiente; sin embargo, cabe hacer unas observaciones. Instituciones sociales y políticas, formas de democracia directa y de vida comunitaria, formas colectivas de propiedad sobre la tierra, así como proyectos políticos semejantes, a menudo, son compartidos por comunidades de pueblos originarios diversos e incluso por comunidades mestizas rurales. Esto explicaría, quizá, por qué distintas etnias participan de un mismo proyecto político autonómico en el caso de la CRAC-PC. Y esto da pie, asimismo, a que varias comunidades que no sean necesariamente de pueblos originarios puedan ejercer en un futuro formas de organización autónoma si así lo deciden.

Otra implicación de la crítica al concepto de pueblo es que el sujeto autonómico es más amplio que el panorama que nos ofrece Luis Villoro. Incluso este sujeto no tendría por qué reducirse a los pueblos originarios. Formas de organización autónoma semejantes a las que de hecho existen en Chiapas, Guerrero, Oaxaca y Michoacán pueden construirse, en principio, *con todo derecho* en distintas zonas, indígenas o no, especialmente rurales, en las que se conserven algunas formas de vida comunitaria.

En mi opinión este es uno de los rasgos radicales de la propuesta política de autonomía de los zapatistas. Con esta propuesta se busca no sólo una transformación del contexto de opresión que viven los pueblos originarios. Con la propuesta política zapatista se busca la transformación democrática radical del país mediante la construcción de sujetos colectivos plurales, indígenas o no, que puedan decidir, por ejemplo, si se realiza una presa

hidroeléctrica, un proyecto minero o una carretera en su territorio; que puedan vigilar, mandar y, en su caso, destituir a las personas que los gobiernan; que puedan realizar sus propios proyectos educativos y de salud; que puedan tener sus propios medios de información; que puedan conservar sus costumbres y sus tradiciones. La construcción de estos sujetos colectivos obedece a una falta de control sobre las acciones económicas, políticas, sociales y culturales que *nos afectan a todos*. En este sentido, el derecho a la autonomía, en principio, podría ejercerlo cualquier sujeto colectivo, pero por las características históricas de vida comunitaria, de territorio, de proyectos comunes, de conciencia de pertenencia y de reivindicaciones políticas es más fácil que lo ejerzan los pueblos originarios.

Referencias

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1996): “El Diálogo de San Andrés y los Derechos y Cultura Indígena. Punto y seguido”. Publicación en línea, disponible en <http://enlacezapatista.org>, fecha de acceso 6 de noviembre de 2013.

Quintana Guerrero, Jaime (2013): “Quienes hacen las leyes no son los pueblos, por eso creamos las propias: Policía Comunitaria de Guerrero” en *Desinformémonos*. Publicación en línea, disponible en <http://desinformemonos.org/2013/03/quienes-hacen-las-leyes-no-son-los-pueblos-por-eso-creamoslas-propias-policia-comunitaria-de-guerrero/>, fecha de acceso 6 de noviembre de 2013.

Villoro, Luis (1996): “En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas” en *Cuadernos americanos*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Nueva época, año X, número 56.

Villoro, Luis (1998): *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós / UNAM.

Villoro, Luis (2001): “Mi experiencia es que el consenso es posible. Luis Villoro en conversación con Bertold Bernreuter” en *Polylog. Foro para la filosofía intercultural*, número 3. Publicación en línea, disponible en <http://them.polylog.org/3/dvl-es.htm>, fecha de acceso 6 de noviembre de 2013. < http://www.policiacomunitaria.org>, fecha de acceso 6 de noviembre de 2013.

Villoro, Luis (2007), “Multiculturalismo y derecho” en *Los retos de la sociedad por venir, ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Buena nueva americana. En busca de su actualización

Israel Arturo Orrego Echeverría
Maestrante en Filosofía Latinoamericana
Corporación Universitaria Minuto de Dios
Colombia
arturo.orrego@gmail.com

Resumen: El presente artículo busca retomar el pensamiento libertario y latinoamericanista del intelectual chileno, de fines siglo XIX, Francisco Bilbao, a quien se debe la noción de "América Latina" en su sentido libertario y anti-imperialista. En su obra, El evangelio Americano, el chileno propone nada menos que la reflexión en torno a una antropología propia, a lo que es el hombre, el sujeto americano, más allá de los vicios y lecturas del Viejo Mundo. En este sentido, el pensamiento de Bilbao es un referente, por supuesto ubicado en su contextualidad histórica, de lo que será el pensar los problemas americanos, desde américa misma.

Palabras clave: América Latina; pensamiento; evangelio americano.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Uturunku Achachi, ISSN 0719-1294, diciembre de 2013.

Citar este artículo:

Cita sugerida
Orrego Echeverría, Israel Arturo. 2016. "Buena nueva americana. En busca de su actualización", *Humanidades Populares* 9 (16), 115-26.

APA
Orrego Echeverría, I. A. (2016). Buena nueva americana. En busca de su actualización. *Humanidades Populares, 9* (16), 115-126.

Chicago
Orrego Echeverría, Israel Arturo. "Buena nueva americana. En busca de su actualización". *Humanidades Populares* 9, no. 16 (2016): 115-126.

MLA
Orrego Echeverría, Israel Arturo. "Buena nueva americana. En busca de su actualización". *Humanidades Populares* 9.16 (2016): 115-126.

Harvard
Orrego Echeverría, I. A. (2016) "Buena nueva americana. En busca de su actualización", *Humanidades Populares,* 9 (16), pp. 115-26.



El *Evangelio Americano* (1864), es la última obra publicada por el filósofo, escritor y político chileno Francisco Bilbao[1], quien fue reconocido como el "apóstol de la libertad" dados sus esfuerzos intelectuales y activistas a favor de una "verdadera" libertad en su país natal. Es precisamente a este chileno que se debe la idea de América Latina[2], vinculada ésta a una determinada identidad anticolonial, elemento indispensable para el análisis crítico de sus escritos. *El evangelio Americano* surge, dado que según Bilbao, las nuevas generaciones no tienen libro; así, emprende el proyecto de establecer todos aquellos elementos que son propios y fundamentales de lo americano, lo que constituirá la "Biblia Americana" o el libro americano. El libro americano no es entonces, otra cosa, sino la exposición de "la filosofía popular del derecho, la filosofía de la historia americana, y la indicación del deber y del ideal" (p. 6).

Por otra parte, el autor presenta una defensa a la idea republicana de gobierno, exponiendo en detalle los errores de los detractores de dichas ideas, pero siempre manteniéndose muy crítico a la comprensión del hombre en la civilización europea. De suerte que encuentra en el gobierno republicano la forma y expresión como el espíritu americano puede ser más propio, ello por encima de la barbarie de los europeos (2008, p. 10). Pretende también el chileno, dar una exposición de lo que verdaderamente es el hombre americano, pero sin los vicios de comprensión y alienación del Viejo Mundo. Develando así los potenciales del hombre americano –una posible antropología– y su deber en el espacio y tiempo, es decir, en América y en la Historia.

La titánica tarea adelantada por Francisco Bilbao, de reconstruir el libro Americano, encierra un profundo sentido anti-imperialista, pero sobre todo la previsión y articulación de la emancipación teológica, como condición de una posible y verdadera emancipación

[1] Francisco Bilbao nace el 9 de enero de 1823 en la ciudad de Santiago de Chile, su padre Rafael Bilbao fue en ardiente partidario de las ideas liberales y patriotas, de tal manera que Francisco creció en medio de los estudios de Derechos y Filosofía, lo que lo llevó a la edad de 20 años a ser un conocedor de las obras de Cousin, Dupin, Rousseau y otros. Para el año de 1842 se integra al grupo de juvenil intelectual "Sociedad Literaria de Santiago", muy en contra de las ideas conservadoras, al año siguiente traducirá la obra de Lamennais *La esclavitud moderna*, autor con el que tendrá una cercana amistad. Pasa su vida entonces en medio de destierros que aprovecha para perfeccionar el manejo de los idiomas y su formación académica. Muere el 19 de febrero de 1865 a la edad de 41 años, víctima de afecciones pulmonares.

[2] Es importante recordar al respecto del término América Latina, que el mismo ha sido adjudicado por años a la escuela Francesa, para dar sentido a la política de Napoleón III y la intervención en México a mediados del siglo XIX (Bilbao, 2008, p. 8). Sin embargo, no cabe dudas que fue el mismo Bilbao quien en una conferencia en París el 24 de junio de 1856, titulada *Iniciativa de la América,* utiliza no sólo el término América Latina, sino el gentilicio "latinoamericano"; ambos para expresar sus ideas anticolonialistas.

política y social. Lo anterior requiere del intérprete de sus obras, como lo invita Bilbao, una verdadera actitud de apertura, para sacudir así las viejas doctrinas y dogmas que enceguecen la razón y coartan la libertad, como la capacidad de escucharnos a nosotros mismos, como americanos, de suerte que:

> Rompamos la piedra que impide nuestra resurrección, y libres en nosotros mismos, transfigurados sobre las ruinas del mundo envejecido, recibamos directamente, sin intermediarios, el testamento puro, la palabra viva de la eterna vida, la centella de la fuerza y el inmenso amor (p. 208).

Preparados entonces para nuestra resurrección, sabiéndonos libres de conciencia, libre pensadores, en sentido crítico, podremos aproximarnos a la propuesta de la nueva religión de los americanos que Bilbao postula.

De manera que así como el Evangelio pretende anunciar –también denunciar– una buena nueva, una noticia novedosa, y cuyo contenido, es entre otras el centro sobre el cual puede gravitar toda su propuesta de "Id por todo el mundo, predicar el evangelio a toda Creatura" (Mateo, 16), Bilbao presenta también su *Kerigma*, su Buena Nueva, su evangelio, pregonando con éste al hombre libre (Bilbao, 2008,

p. 207). Sobre esta idea esencial y ciertamente en boga de la época, es decir, sobre el *kerigma* del hombre libre, partirá todo su ideario político, social, utópico –es decir religioso y espiritual– que soportará la conformación del *Evangelio Americano*. Sin embargo, es importante recordar –dado que una lectura prejuiciada y desprevenida de Bilbao bien podría sugerir lo contrario– que aunque dicho *kerigma* de la libertad esencial del hombre, era asunto no poco discutido en la época, el *Evangelio Americano,* de sí, es ciertamente el llamado de resistencia y rebelión al Viejo Mundo –donde tan en boga estaba la idea de libertad–, y el oído atento a la voz que nos es propia "os conjuro hermanos míos, a escucharnos nosotros mismos", exclama el chileno. ¿Puede acaso ello responder al simple remedo de las ideas liberales republicanas de las que ciertamente hace eco Bilbao? o ¿quizá pueda encontrarse en su *kerigma* de la libertad del hombre aquello que permita rastrear la semilla de lo que podría constituirse en liberación del hombre americano?, de ser así, ¿cuál es el cimiento sobre el cual soporta Bilbao la idea de la libertad del hombre?

Para Bilbao, la liberación del hombre y la sociedad, pasa por la libertad del sujeto al gobernarse a sí mismo, es decir, por la soberanía del hombre, principio y tesis sobre la que el chileno planteará el *Evangelio Americano,* y contenido mismo del *kerigma* de la liberación del hombre (p. 209). Sobre ello Bilbao convocará a sus *atalayas,* como en antaño lo hiciese Jesús*:*

> Vosotras almas selectas que sentís la misión del apostolado de la justicia y libertad, y a quienes atormenta el insaciable deseo…vosotros "sal de la tierra", institutores de la

> personalidad, apoderados del divino testamento, anunciad el Evangelio Americano, iluminad la inteligencia de todos los que esperan el día de justicia, el fin de toda tiranía, y la santa alegría de la paz (p. 210).

Y es precisamente el *kerigma* de la Soberanía del hombre, el que lleva a Bilbao a identificar el verdadero evangelio, falseado ciertamente con el dogmatismo católico de la época que imponía la autoridad sobre la razón y la persona humana. Es precisamente en este reconocimiento de la soberanía del hombre, donde para Bilbao, descansan los valores filosóficos, políticos, éticos y antropológicos, es decir, la soberanía del hombre, es la pregunta que todos deben responder, pues ciertamente, afirma el chileno "La metafísica y la teología que niegue la libertad, es la raíz de la esclavitud" (p. 211). El hombre soberano por lo tanto, es comprendido como individualidad, y ésta es condición misma de la existencia (211). Pues bien, si otro es quien piensa por mí, como sucede con algunas comprensiones catolicismo, donde se delegan ciertos "misterios" al sacerdote, al Papa, al padre, pues no es el hombre el soberano sino el otro es soberano del hombre. El hombre no soberano no es otro sino el esclavo, "Si creo porque otro cree, no soy soberano" (p. 213). Pero esta soberanía no es propiamente el despotismo individualista que ciertamente no previó Bilbao en su inocente perspectiva de Estados Unidos, sino que es una soberanía que toma en serio la libertad propia como libertad de otros, de tal suerte que la ecuación ética no es tan sencilla como "mi libertad, hasta la donde llegue la de los otros", sino que, en palabras de Bilbao "Mi libertad es la libertad de todos" (p. 212), la libertad del individuo soberano, no es la libertad autista –éticamente hablando– de la modernidad, sino que es libertad "dialéctica" con el otro.

En este mismo sentido y espíritu libertario apuntan también las propuestas de la educación liberadora de Paulo Freire, un siglo después de Bilbao, cuando afirma que "Nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo. Los hombres se liberan en comunión (Freire 2005, p. 3); y en una posible actualización del ideal de soberanía, Franz Hinkelammert se refiere al *retorno del sujeto reprimido*, al retorno del hombre sujetado a la voluntad, a la creencia y a la soberanía de otro:

> Cuando hoy hablamos de la vuelta del sujeto reprimido y aplastado, hablamos del ser humano como sujeto de esta realidad…En esta perspectiva la liberación llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto…No se "sacrifica" por otros, sino descubre, que solamente en el conjunto con los otros puede vivir (Hinkelammert, 2002, p. 348).

Ahora bien, dista mucho de la propuesta de Hinkelammert y Freire, la forma como Bilbao postula que la Soberanía del hombre sólo es posible en el gobierno republicano, de manera que hace connatural al hombre verdaderamente libre y soberano, un determinado

gobierno que es el republicano. Así, Bilbao postula entonces la "verdad-principio", tomando como verdad la libertad del hombre, la soberanía del hombre y como principio la República "La República se dio en el "principio", para todo lugar y tiempo" (Bilbao 2008, p. 216), constituyéndose ésta en la "ley eterna" del *Evangelio Americano*. Será tarea del actual americano soberano y libre, proteger, buscar y cuidar la "verdad", pero reconstituir y refundar el "principio", ya no simplemente en el estanco de una determinada perspectiva de gobierno, sino tomando en cuenta el devenir constante que acaece en la historia de los oprimidos de Americana.

Es en el devenir histórico que nos es propio, y nuevamente, no en el estanco "republicano" –o cualquier otro–, donde será posible la "resurrección", el "primer día", como menciona Bilbao, de la aparición del hombre como soberano y que muy al estilo escatológico del texto sagrado de los cristianos, anuncia el hermanamiento y redención del hombre con la creación. En palabras de Bilbao[3]: "La creación quiere ser escuchada y contemplada: he ahí su deseo; quiere ser comprendida y se prepara como entraña maternal para la incubación del hombre" (Bilbao, 2008, p. 220).

Y dada la constitución de una Buena Nueva, de un evangelio cuyo *kerigma* es el hombre libre, la soberanía del hombre; la que se da en hermanamiento con lo telúrico, y en reconocimiento de que la libertad individual, es libertad de otros –no hasta el otro–, puede ya el hombre identificar no sólo su génesis, sino también su *telos*, su *soteriología,* su "salvación", que en el *Evangelio Americano* no se da sino en el contexto de un "yo"-"tu"-"nosotros", lo que en palabras del chileno:

> Es la paz en la integridad de todas las facultades satisfechas. Tal es el Edén, el Paraíso, o la gloria que indican los libros sagrados; y ese es el ideal del filósofo y poeta. Es la armonía en el amor. El dolor y el mal no se conciben. Es la justicia: todos son libres. Es la fraternidad, pues el "yo" es el "tu" y es el "nosotros" (p. 222).

Dicho sentido de redención, salvación y "liberación" del hombre, en íntima relación con el "yo""nosotros", con la otredad, es justo el sentido de sujeto que en la actualidad postulan los teólogos latinoamericanos de la liberación y que en palabras de Hinkelammert, refiriéndose a la "vuelta del sujeto reprimido" se expresa así:

[3] Es importante resaltar la forma como Bilbao se refiere a la creación como sujeto de acción, de "escucha", ello en medio del contexto utilitarista y de la razón liberal de la que era heredero. No era común referirse a la tierra como sujeto de acción, sino como objeto de posesión, como objeto en sí mismo. Esta misma perspectiva telúrica la podemos rastrear también en el actual pensamiento Ecofeminista, en las teologías ecofeministas y de la Liberación, como también en el pensamiento ancestral.

> Por eso el ser humano como sujeto no es una instancia individual[4]. La intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Se sabe en una red, que incluye la misma naturaleza externa al ser humano: que viva el otro, es condición de la propia vida (Hinkelammert, 2008, p. 348).

Pero adviértase también en este punto, que el *Evangelio Americano,* y el evangelio de Jesús –todo evangelio radical–, prevén no sólo el anuncio de una buena noticia para los hombres –especialmente para los excluidos– sino también la denuncia de todo aquello que se opone al proyecto de liberación; ello, es justamente la paradoja de todo Evangelio, pues ciertamente la buena nueva es por el contrario una mala nueva para aquellos que se hacen "cómplices de la tiranía" (Bilbao, 2008, p. 223) . Así también lo pregonó Jesús al decir "No piensen que he venido a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz, sino espada. Pues he venido a enfrentar al hombre contra su padre, a la hija contra su madre y a la nuera contra su suegra" (Mateo 10, 34-35) , siendo el mismo que había afirmado "(…) Él me ha ungido para llevar buenas nuevas a los pobres, para anunciar libertad a los cautivos…" (Lucas 4, 18). Es justo en este – paradójico– contexto "evangélico", en el que según Bilbao, es necesario reconocer e identificar "la caída en la mentira" (p. 223), es decir, la caída en las doctrinas europeas del Viejo Mundo que participan de una demagogia de la libertad, pero que al priorizar el éxito y el triunfo como elementos a los cuales se ven "predispuestos", promueven toda clase de despotismos, soportados por el uso de la fuerza, la coerción y legitimados en la idea de Estado, el que a su vez se convierte en religión. A ello, el chileno opone la religión que sería propia del americano, el *self-government* (p. 224).

Esta "predisposición", devela, según Bilbao, el carácter contradictorio de la libertad pregonada en Europa, en contraste con la americana, pues mientras para el Viejo Mundo su gloria es "el haber muerto mayor número de nuestros semejantes" (p. 225), la gloria americana pregona "el esplendor que proyecta la práctica de la justicia y el amor" (p. 225), de suerte que quienes se sienten dueños de la libertad –Viejo Mundo–, se han quedado sin la misma, pues están presos de su "predisposición" al triunfo. Ante la predisposición del Viejo Mundo, que al parecer para Bilbao funciona como una suerte de "predestinación" calvinista, se deben oponer las prácticas de justicia y amor, por encima del éxito y el triunfo, lo que ciertamente requiere un *locus,* que serán los empobrecidos: "Y a ese hombre, a esa masa, es a quien arrancar debemos del lugar donde lo han incrustado el egoísmo y la injusticia. He ahí el punto estratégico de las evoluciones de la gran política regeneradora de América" (p. 228).

---

[4] Es importante recordar, con la finalidad de no caer en contradicciones de algún tipo, que Francisco Bilbao se refiere al hombre como individual, pero dicha individualidad no es comprendida, como "autismo" y aislamiento, sino que por el contrario el chileno comprende la individualidad, como característica misma del ser humano, pues éste no es divisible, no puede escindir la fe de la política, la ética y la moral del cuerpo, sino que es en sí mismo individualidad (Bilbao, 1860, p. 129).

Así, Bilbao establece una diferencia entre la idea de libertad europea y la americana, pero también un principio ético que no es mediado por el éxito y el triunfo, sino por el amor y la justicia, lo que más allá de un romanticismo, también puede representar la puesta en marcha de un proyecto descolonizador radical que asume la historia desde el *locus,* no del éxito, sino del amor por los empobrecidos, es decir desde el reverso de la historia; acaso también la iniciación de la constitución del proyecto de hombre americano en la historia: "Es por esto que una de las grandes diferencias que caracterizan el espíritu, el ingenio, el modo de raciocinar y de sentir del hombre americano digno de ese nombre, ES SU REBELIÓN CONTRA LA HISTORIA" (p. 223). Y ese asumir la historia de manera rebelde, es decir, por encima de la "predisposición", requiere ciertamente el develamiento de aquello que mencionábamos "paradójico" en el evangelio; lo que encarna la Buena Noticia, es también la mala noticia, para quien no reconoce su historia –su pecado–.

Bilbao entonces y en el marco del evangelio, sabe bien que para que el *kerigma* sea efectivo, se requiere conciencia de la historia de colonización, para desde allí mostrar aquellos elementos que sustentaron el proyecto "civilizador-bárbaro" de los europeos y las consecuencias del mal-pecado "todo mal se desprendió sobre América. Pero el mal, así como todas las cosas, reviste el sello del agente. El mal no sólo fue la conquista, sino además la conquista española" (p. 228). Si bien Bilbao opone de manera desafortunada Europa con Estados Unidos, no previendo lo que Leopoldo Zea (1978) identifica al llamar la atención sobre el hecho de que "…la toma de conciencia de la dependencia, lejos de conducir a la liberación de los hombres que la adquieren, conduce a nuevas formas de dependencia" (p. 169), el chileno ciertamente aporta elementos de análisis para lo que hoy se identifica como sociología de la religión.

Bien comprende Bilbao, la relación que se establece entre un marco de creencias y unas determinadas prácticas, máxime cuando estas creencias están sustentadas en la fe y en Dios. Así a la pregunta, y ello en el contexto del "pecado" y de la historia de colonización, de ¿Qué es lo que determina la voluntad? el chileno contestará sin reparos que "El pensamiento", sobre las cuales ciertamente las creencias religiosas tienen supremacía:

> En medio del torbellino de ideas, de móviles, de motivos, de atracciones que acosan a la voluntad y la solicitan con sentidos diferentes, ¿cuál es el más profundo de los pensamientos, el más poderoso de los motivos que la mayoría de los casos y en la mayoría de la especie humana determina la dirección de sus acciones? La creencia religiosa. La religión es pues, el elemento principal que debe tomarse en cuenta para comprender la historia o dirigir la vida de los pueblo (p. 230).

Queda manifiesta entonces la necesaria construcción de una fe y religión, de un evangelio, que se nos constituya como propio en el contexto Americano, un *Evangelio Americano.* Pero también una determinada forma de aproximación a la realidad social, ética y

antropológica. Bilbao, con gran acierto, se adelanta a lo que posteriormente y en actualidad Max Weber (1905), Jean Pierre Bastian (1983), Heinrich Schäfer (1992), Mauricio Beltrán (2004), Fracois Houtart (2006), Franz Hinkelammert y otros afirman con respecto al umbilical relacionamiento entre la religión y el devenir social, político y ético. Baste resaltar la inquietante similitud entre el ejemplo que da Bilbao de la función del dogma, como "causa principal, de la suerte o condición de los pueblos" (231) y cuyo ejemplo es la interpretación del dogma de Abraham, en donde se "establece como verdad fundamental, la existencia de castas" (*Ibid.*) ; así mismo Franz Hinkelammert en, *La fe de Abraham y el Edipo Occidental* (2000) vincula la racionalidad, la religión del sacrificio y la muerte, como consecuencia de que occidente parte de una conciencia social, en el mito de Abrahán:

> La sociedad humana se constituye sobre la base de mitos, que fundan la conciencia social (…) siempre el mito fundante trata de vida y muerte y en su centro está un asesinato y su recuperación o superación. Lo que cambia, es el significado del asesinato (…) (p. 13).

Bilbao reconoce que el hombre puede entrar en contradicción entre sus dogmas y las leyes de la moral. Sin embargo, cuando ello sucede, el dogma siempre prevalece (231), muestra de ello se ejemplifica en la contradicción de muchas liberaciones en América, donde el dogma de sus líderes, revolucionarios, libertarios y carismáticos, primó sobre la libertad y la soberanía individual, deviniendo en estados centralistas y con figuras de poder dictatoriales, muy en coherencia con el espíritu del Viejo Mundo, cuyo ejemplo era la España decadente (p. 23).

Ahora bien, para Bilbao, el problema de la contradicción del dogma, conlleva justo a la contradicción de la ley, la que permite el verdadero ejercicio de la soberanía individual y la libertad. De tal suerte, que en el nombre mismo de la libertad y la moral, se comenten y legitiman la imposición y el despotismo, como toda clase de inmoralidades; en palabras de Hinkelammert, opera una inversión ideológica de los derechos (p. 23).

> Tu moral es caridad. ¿Pero qué significa aquello de atormentar y quemar por caridad? (...) "ama a tu prójimo" Exterminad a los herejes. Y el dogma de la exterminación prevalece sobre el santísimo principio de la moral (…) Así pues, para conocer y juzgar a un pueblo preguntad por su dogma. No os dejéis alucinar con palabras "evangelio", "caridad" (…) Preguntad por su dogma sobre su Dios (…) (Bilbao, 2008, p. 234).

No cabe duda entonces, que para el chileno, el dogma domina la moral, y éste constituye creencias raciales, como funciona también el mito fundante de Abraham, que devienen en

prácticas de dominio y exclusión, lo que de sí condiciona y domina la vida de los pueblos americanos.

Y es justamente el entramado entre las prácticas opresoras y las ideas opresoras que problematiza Bilbao, el que permite comprender y consiguientemente afrontar, las contradicciones históricas que acaecen en América Latina. La América propuesta por Bilbao no es el remedo indio del "culto" mundo Europeo, que, valga repetirlo nuevamente, es decadente, en tanto que sus ideas de "libertad" o "dogma" están plagadas de prácticas de opresión.

De allí que Bilbao contraponga de manera categórica a España con Estados Unidos, aplicando el criterio de lectura de los dogmas y las doctrinas, es decir de las teologías que sustentan determinados regímenes políticos, para afirmar en el caso de España que "Es la encarnación de una religión, de un sistema político, social, económico en perfecta consonancia con su dogma" (p. 239). Así, dado que el dogma católico comprende el trabajo como un castigo (como consecuencia del pecado originario), es natural que otros tengan que hacer el trabajo, de suerte que se genera un determinado sistema en el cual los desposeídos deben laborar, mientras los "buenos cristianos" solo ordenar. Cabe preguntarnos, si la relación dogma-práctica, propuesta por el chileno, ¿no puede también ser invertida en el sentido de unas prácticas sociales que generan un determinado dogma que le corresponde?

En efecto, la relación establecida por Bilbao entre Dogma-Práctica, y no, practica-dogma, sigue siendo útil para el análisis de las situaciones políticas actuales. De manera paralela, se podría aplicar el principio de Bilbao, al dogma del pueblo de Estados Unidos[5]; pues dado que el trabajo ya no es maldición, castigo de Dios, sino, muy por el contrario y en el espíritu protestante, es bendición, es evidencia de la providencia divina, es la expresión de la gracia de Dios, este dogma ha generado una existencia agotada, agitada e inauténtica –en sentido heideggeriano– por las labores de la producción de mercancías, y en los últimos decenios, ya siquiera la producción sino el consumo de mercancías. Así el mismo criterio aplicado a los Estados Unidos evidencia, la veracidad de la sensible relación entre un cuerpo ideológico y práctico que le corresponde. Lo que ciertamente no previó el chileno, es que la expresión dogmática que acompañaba la empresa de la "libertad" en Norte América, estaba destinada a comprobar paradójicamente el llamado de Bilbao de "para conocer un pueblo hay que preguntar por su Dios".

Pues bien, el Dios propuesto por aquel Estados Unidos de *cucaña* y su idea puritana del mismo, era el Dios del individuo, pero no en el sentido que el mismo Bilbao lo interpretó (individualidad, indivisible), sino en tanto unidad categóricamente excluyente del otro, de

---

[5] Es interesante la forma como Bilbao interpreta la sociedad, política y religión de Estados Unidos de su tiempo, en relación y contraste al muy seguro conocimiento de los discursos libertarios de Bolívar, marcados ya de un espíritu anti norteamericano , como se puede evidenciar en la Carta de Jamaica.

la solidaridad, del encuentro, del hermanamiento. Era justamente, el Dios no de la individualidad-indivisible, sino de la individualidaddivisible y dualista, que a partir de las décadas de 1960 a1980 se expresa en el fundamentalismo evangélico Norte Americano (Schafer, 1992)

> (…) Si es correcta la tesis de Max Weber de que un protestantismo de índole calvinista-puritano, integrativo y orientado al progreso, fue la religión del capitalismo en ascenso, entonces es posible deducir que las formas dualistas y excluyentes del protestantismo, sobre todo las pentecostales y neopentecostales, son la religión por excelencia del mismo capitalismo en su crisis actual (p. 177).

En otro apartado del *Evangelio Americano,* Bilbao recuerda que no existen instituciones libres sin religión libre, lo que también es cierto sólo en parte, pues el mismo espíritu crítico que el chileno tuvo con los Europeos y su idea de libertad, será necesario en la actualidad reinterpretarlo fuera de la "libertad" puritana, que en nombre de determinadas normas, sacrifica la vida misma y la dignidad de otros pueblos. La libertad por lo tanto de no ser asumida en el compromiso con el Otro, sólo se convierte en la excusa para legitimar la opresión.

Proclamando entonces aquella verdad con la que Bilbao inaugura su *Evangelio,* en la edición de 1864, de que nuestros pueblos no tienen libro, no tienen evangelio y por ello su magna y aventurada empresa de escribir el libro americano. Podemos decir, en sintonía con el espíritu del chileno, que dado que el libro como "ideario", como doctrina, condiciona las prácticas y estas últimas generan también las primeras, es menester continuar la labor de la construcción de aquel proyecto que ciertamente no se agota en las publicación del *Evangelio Americano,* sino que éste se constituye sólo en la "perfecta imperfección" del inicio de un pensar, una religión y una identidad que nos sea propia como americanos. Ciertamente ello requiere el repensar nuestra identidad religiosa, política, pero sobre todo ético antropológica, pues de no creer en la posibilidad de una "americanidad" abierta y propia, carentes de sentido habrán de haber resultado las anteriores reflexiones.

Referencias

Bilbao, Francisco. (1864). *El Evangelio Americano.* Buenos Aires: Bonaerense.

Bilbao, Francisco. (2008). *El Evangelio Americano.* La Habana: Casa.

Freire, Paulo. (2005). *Pedagogía del Oprimido.* México: Siglo XXI.

Hinkelammert, Franz. (2008). *El retorno del sujeto reprimido.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Hinkelammert, Franz. 2000. *La fe de Abraham y el Edipo Occidental.* San José: DEI.

Schäfer, Heinrich. (1992). *Protestantismo y Crisis Social en América Central*. San José: DEI.

Zea, Leopoldo. (1978). *Filosofía de la historia americana.* México: Fondo de Cultura Económico.

Que el ‘humo’ no tape el ‘Arbolito’. Luchas por la re-denominación de pueblos en la provincia de Buenos Aires

Pablo Orcajo
Artista Plástico y Docente en Artes Plásticas
Argentina
escarabajorojo73@gmail.com

Resumen: Este artículo narra cómo una localidad argentina ha llevado una campaña por relevar su historia y así alejarse de las prácticas que condecoran a genocidas mediante el nombre de calles o ciudades. Para ello se hace una revisión historiográfica acerca de la figura de un militar prusiano partícipe de la ocupación de llamado “desierto”. Por último se comentará acciones concretas que se han estado realizando para dar una denominación más cercana a tu territorio.

Palabras clave: Identidad; historia; genocidios; conciencia; organización.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Uturunku Achachi, ISSN 0719-1294, diciembre de 2013.

*Pablo Orcajo es integrante del Proyecto "ARBOLITOS "Espacio Educativo para el Desarrollo Creativo (www.arbolitosrauch.com.ar) /Integrante de la Mesa de Trabajo Intercultural Bonaerense. Integrante de la Mesa Multisectorial campaña de la CTA "ni represores ni genocidas en nuestras calles y ciudades".

Citar este artículo:

Cita sugerida
Orcajo, Pablo. 2016. "Que el 'humo' no tape el 'Arbolito'. Luchas por la re-denominación de pueblos en la provincia de Buenos Aires", *Humanidades Populares* 9 (16), 127-42.

APA
Orcajo, P. (2016). Que el 'humo' no tape el 'Arbolito'. Luchas por la re-denominación de pueblos en la provincia de Buenos Aires. *Humanidades Populares,* 9 (16), 127-142.

Chicago
Orcajo, Pablo. "Que el 'humo' no tape el 'Arbolito'. Luchas por la re-denominación de pueblos en la provincia de Buenos Aires". *Humanidades Populares* 9, no. 16 (2016): 127-142.

MLA
Orcajo, Pablo. "Que el 'humo' no tape el 'Arbolito'. Luchas por la re-denominación de pueblos en la provincia de Buenos Aires". *Humanidades Populares* 9.16 (2016): 127-142.

Harvard
Orcajo, P. (2016) "Que el 'humo' no tape el 'Arbolito'. Luchas por la re-denominación de pueblos en la provincia de Buenos Aires", *Humanidades Populares,* 9 (16), pp. 127-42.



Apareció el sol, abrí los ojos, me desperecé, me quedé un ratito dándole vueltas a unos sueños que no se querían despedir, pegue el envión y salte de la cama; me vestí dejando los pies descalzos, ya hace un tiempo que me habitué a esta práctica, andar en patas el primer trecho de la mañana, "para conectar" dicen.

Puse el agua a calentar y me fui al baño, me lave la cara y mire al espejo justo donde se encuentran mis ojos reflejados, chusmié a ver que había quedado de la noche y les di ánimo para lo que el día nos podía deparar.

Preparé el mate, lo llené de yerba y agregué un poco de miel, le eché el agua caliente y me distraje mirando a través de la ventana que da al patio. El verdor era brillante, ya que hacía días que venía lloviendo. Antv[1] brillaba, ahí estaban la añeja planta de pomelos, los cactus, que mi compañera Silvia cuida con tanta dedicación, la hermosa planta de lavanda con su aroma violeta y unos pequeños árboles en distintas macetas que esperan ser liberados cuando la luna lo señale.

Árboles, pequeños árboles, arbolitos... súbitamente, de un respingo, mis pensamientos, mis emociones, se fueron galopando hacia el pasado, un pasado no tan lejano…

El territorio llamado Argentina, argentinium, plata, se estaba conformando como estado, se retorcía, violento, caótico, culturas importadas avanzando… culturas locales resistiendo…

Los españoles llegaron a estas planicies llamadas "Pampa Húmeda" (Pampa, llanura, voz kechua), ubicada geográficamente en la actual provincia de Buenos Aires y provincia de La Pampa, a fines del siglo XVI.

Juan de Garay funda la actual ciudad de Buenos Aires por el 1580. La pequeña aldea/puerto Buenos Aires tenía su mirada puesta hacia el Atlántico, hacia Paraguay y funcionaba también como último enlace de los tesoros extraídos en Potosí dándole la espalda a la región "pampeana".

Hacia el 1700 la Dinastía Borbón ocupa el poder español cambiando la política colonial, presta una mayor atención a los nuevos territorios, envía nuevas expediciones "tierra adentro" y ocupa militarmente los territorios, ya que algunas zonas como la costa Patagónica (sureste y costa atlántica de la actual República Argentina) estaban siendo "visitadas" por otras potencias. La "aldea" Buenos Aires iba creciendo y necesitaba más tierras para el ganado vacuno y caballar importados por los europeos; también comienzan las primeras experiencias de agricultura. La región Pampeana comenzó a ser prioritaria.

[1] Antv significa sol en lengua Mapuche

Las expediciones se transforman en guerra de ocupación. Las culturas originarias resisten a la violencia y a otras formas de colonización desconocidas como: regalos a los jefes/referentes originarios que ofrecen menor resistencia (o que se proyectan a un futuro inexorable) y dureza a los que no ceden; esto se mantiene hasta nuestros días, la comunidad originaria QOM en Argentina es uno entre muchísimos casos. Otras formas de colonización fueron la apropiación de tierras, la imposición de trabajos y una religión bastante extraña que se impartía por medio de dolor; ya el dios cristiano clavado en una cruz de madera habla por sí solo.

Mientras se va tejiendo una nueva trama social y política entre la sociedad colonial hispano criolla y los habitantes naturales se alternan periodos de relativa paz y conflictos. La base de esta relación, delicadísima (por lo general insostenible), es el intercambio de mercancías venidas de Europa y las autóctonas: cueros, ponchos, platería, plumas, aguardiente, azúcar, yerba, elementos de hierro, lana, etc. Se abren nuevas rutas comerciales. Mas regalos a los principales referentes indígenas. El mundo autóctono, su estructura social y política, se va modificando.

El interés principal está en el ganado vacuno y caballar, son el centro de las relaciones, cuando éste merma se acentúan los conflictos. Las regiones de Sierras de la Ventana y Sierras del Tandil son las zonas predilectas para el engorde; regiones situadas al sur y sureste de la provincia de Buenos Aires (ver mapa). Luego estas inmensas masas de animales eran trasladados hasta Gulumapu (Tierra del Oeste en lengua Mapuche o Mapudungun), actual Estado–Nación de Chile, concretando nuevas relaciones comerciales en el trayecto (Mandrini: 1996). Las culturas ancestrales originarias de estas regiones conocían cada espejo de agua, cada hierba tierna, cada puma listo para probar carne vacuna, cada viento y cada lluvia; y esto los invasores lo sabían, por lo tanto dejaban este trabajo a los pobladores autóctonos.

De forma muy dinámica, en solo 200 años, lo que se había iniciado como una colonia española comienza a tener una identidad propia, multiétnica; originarios, criollos, afrodescendientes, europeos, árabes, etc. conformaban la sociedad rioplatense que se desarrollaba en torno al puerto de Buenos Aires. Este exportaba la materia prima generada en las regiones llamadas del "interior" del territorio e importaba mercancías manufacturadas en el exterior; este intercambio desigual generaba muchísimas ganancias siendo este puerto codiciado por diferentes sectores. Hacia el año 1810, en medio de guerras contra las fuerzas de ocupación Realistas, se logra declarar la Independencia. La sociedad conformada por una vasta diversidad cultural, organizada política y militarmente, empujados por un espíritu patriótico revolucionario expulsa al poder opresivo monárquico.

En estas guerras de Independencia, iniciadas por los Patriotas de las Naciones Jóvenes (Argentina, Perú, Chile, Venezuela, etc.), las Naciones o Pueblos Ancestrales Originarios tuvieron participación de un bando u de otro; siempre tengamos presente que estas culturas resistían a la ocupación bélica y cultural del Occidente.

Esta manera de "convivir", a través de las relaciones comerciales entre culturas originarias ancestrales e hispano criollas, se mantuvo de forma más o menos armónica dese fines del siglo XVIII hasta 1820.

Corría el año 1826 cuando Bernardino Rivadavia logra acceder a la presidencia por los votos en el Congreso de la Nación Argentina. Delante de sus grandes ojos afrodescendientes se extiende la vasta planicie de la "Pampa Húmeda"; fértil, extensa, clima ideal, recorrida por ríos, arroyos, salpicada de lagunas. El ganado cimarrón, importado por la cultura occidental, se había multiplicado por miles, vacas, toros, novillos, caballos, ovejas. Los sectores más poderosos, estancieros criollos y extranjeros de sangre azulada, impacientes, se frotaban las manos mientras les crecían las largas y filosas garras predadoras. Bernardino era la llave. El objetivo: la tierra, toda, toda la tierra con todas sus diversas formas de vida.

A esa altura entre 1825-1828, además de los enfrentamientos internos entre caudillos y con los caudillos, el nuevo país Argentina estaba atravesando la guerra con el Brasil. A todo esto se sumaba el mayor contratiempo para los estancieros (que se salían de la vaina.), "el gran problema del indio".

"Problema" le llaman algunos, "problema del indio" lo declara el relato oficial. Culturas que habitan en total armonía con la naturaleza desde hace más de 10,000 años. Mapuches, Aoniken´k, Yámanas, Rankulches, Selk´ Nam, Vorogas y otras más surgidas de los vínculos desarrollados durante miles de años.

Rivadavia, quien era afrodescendiente, mas luego blanqueado por la historia oficial mitrista (Valko, 2010), debe decidir. El 27 de septiembre de 1826, a través del decreto presidencial nº 234 , Bernardino Rivadavia ordena la extensión de la frontera sur hasta Bahía Blanca (ver mapa), a 700 km. de Buenos Aires y a 400 km. de Tandil (Fuerte Independencia); como la mayoría de las veces en nuestro país, se inclina por los intereses de los apellidos encumbrados .Ya siendo Ministro, el 21 de junio de 1822, había decretado la ley de Enfiteusis; ley que reparte las grandes extensiones entre los más poderosos latifundistas a precios viles, quienes a su vez arriendan y revenden partes de estas tierras a otros. En forma simultánea lanza al ejército argentino a la "honorable" tarea de "limpiar" el territorio de esos salvajes que entorpecen la llegada de la civilización con todas las ventajas del progreso.

Antes de Rivadavia, por el año 1820, uno de los primeros militares que arranca con las campañas al desierto o mejor dicho comienzan con la "Construcción del desierto" (Marcelo Valko: 2010) es el brigadier Martin Rodríguez, pero por más que llega a ser gobernador se ve que no es muy eficiente con su trabajo ni bien se retiraban los soldados los "indios" volvían a las andanzas.

No alcanza, tiene que haber otra forma, esos indios salvajes, debe haber otra forma. Rivadavia la encuentra: se llama Frederick Rauch. Federico Humo traducido al castellano, por supuesto, extranjero, europeo, prusiano. ¡Qué más podía pedir el!, Bernardino Rivadavia, un afrodescendiente. Federico: alto, ojos azules, rubio, implacable, fogueado en la guerras

napoleónicas. Llegó en 1819 a los 24 años junto al oficial Kessler y fueron contratados por el Ejército Argentino. Sus hazañas pronto son la comidilla en la tertulias paquetas. Sediento de gloria y hambriento de tierras. Al milico Prusiano no le tiembla el pulso cuando de matar se trata, no importa que sea guerrero, niño, mujer o hasta si se trata de un soldado que ha desertado de su propia tropa.

Archivo General de la Nación.

> al empezar la campaña, dos individuos del Regimiento 12 de Caballería agregados al de mi mando, desertaron; a mi regreso se a sabido que se an presentado al Teniente Coronel Don Andrés Morel, quien no les hizo nada, favorecidos por este disimulo tres del mismo cuerpo han cometido ayer el mismo crimen. Debiendo tener necesariamente tal impunidad, las consecuencias, las más funestas, me veo en la dura precisión de ponerla en el conocimiento de V.E. seguro de que se dignara poner remedio más eficaz para cortar de raíz semejantes abusos destructores de la milicia. Dios guarde a V.E. Arroyo de Chapaleofu, noviembre 17 de 1826.Federico Rauch (Texto de Pedagogía de la Desmemoria,Valko 2010).

Federico Rauch (HUMO en alemán) era realmente un profesional de la muerte, como antecediendo a su conciudadano Adolfo Hitler; llega hasta las tolderías, a la vida cotidiana de los habitantes de siempre, se mete, irrumpe, atropella la intimidad de las familias y con su sable corta y rebana, mutila y separa, silencia y espanta. De las Europas trae esta nueva forma de exterminio: el genocidio importado. ¡Qué no quede semilla!

> (…) que el Coronel Rauch fue el primer jefe que ataco a los indios en sus propios reductos, entre los años 1826 y 1829, táctica que Juan Manuel de Rosas continuo hasta 1833, en que llego hasta Choele Choel y ocupo la isla militarmente.

Esta última consideración queda confirmada totalmente con la lectura de una noticia aparecida en el periódico "El Nacional", bajo el título "De Proyecto de Fronteras" en su edición del día 17 de septiembre de 1879 decía textualmente lo que sigue:"Ha pasado en la Cámara, con leves modificaciones, y apoyado por grandes mayorías, el proyecto de ley presentado por el Ministro de la Guerra, he ilustrándolo el Diputado General Mitre con la competencia que le dan su práctica y estudios anteriores, para hacernos comprender, llamaremos a este sistema, Sistema Rauch .Cuan diversas sean las circunstancias y cuán grande sea a escala que hoy se opera, parécenos que las circunstancias vuelven a ser las mismas .De Rauch a nosotros media la emigración de Calfucura, araucano, a estas tierras, y de 1875 la vuelta de Catriel". Del libro "Rauch, El guardián de la Frontera, 1819-1829 de Raúl Rodríguez Bosch.

El 30 de noviembre de 1828 estalla la guerra civil entre Unitarios y federales, los primeros defendían el poder centralizado económico y político en Buenos Aires teniendo al puerto como punto estratégico económico y los segundos defendían los interese s económicos

de los hacendados del "interior" de la provincia de Buenos Aires y de los barrios populares de la ciudad portuaria. Esta guerra civil durará (formalmente) hasta el 24 de junio de 1829 donde se firmará un acuerdo de cese de hostilidades entre los dos máximos referentes de cada bando, Juan Manuel de Rosas por los Federales y Juan Lavalle por los Unitarios. En medio de esta violencia de intereses se encontraban todas las poblaciones originarias que en solo 200 años se les había venido la noche encima, una noche cerrada, pesada, asfixiante .

En esta escalada de violencia Rauch no queda al margen encolumnandose con los Unitarios, le duraba la bronca de haber sido desplazado el 10 de noviembre de 1828 por orden del Gobernador de la

Provincia de Buenos Aires Manuel Dorrego (Federal) de la Jefatura del Regimiento 5to de Caballería.

Además, sus logros militares habían despertado la envidia de Juan Manuel de Rosas, militar estanciero jefe de las Fuerzas Federales.

Al mismísimo Federico Rauch le toca la tarea de ir a buscar, el 12 de diciembre de 1828, al destituido Manuel Dorrego para ser fusilado por orden del General Juan Lavalle, quien lideraba el levantamiento Unitario. Lavalle "la espada sin cabeza" según el General José de San Martín, máximo referente de la Independencia Argentina, también llamado Padre de la Patria.

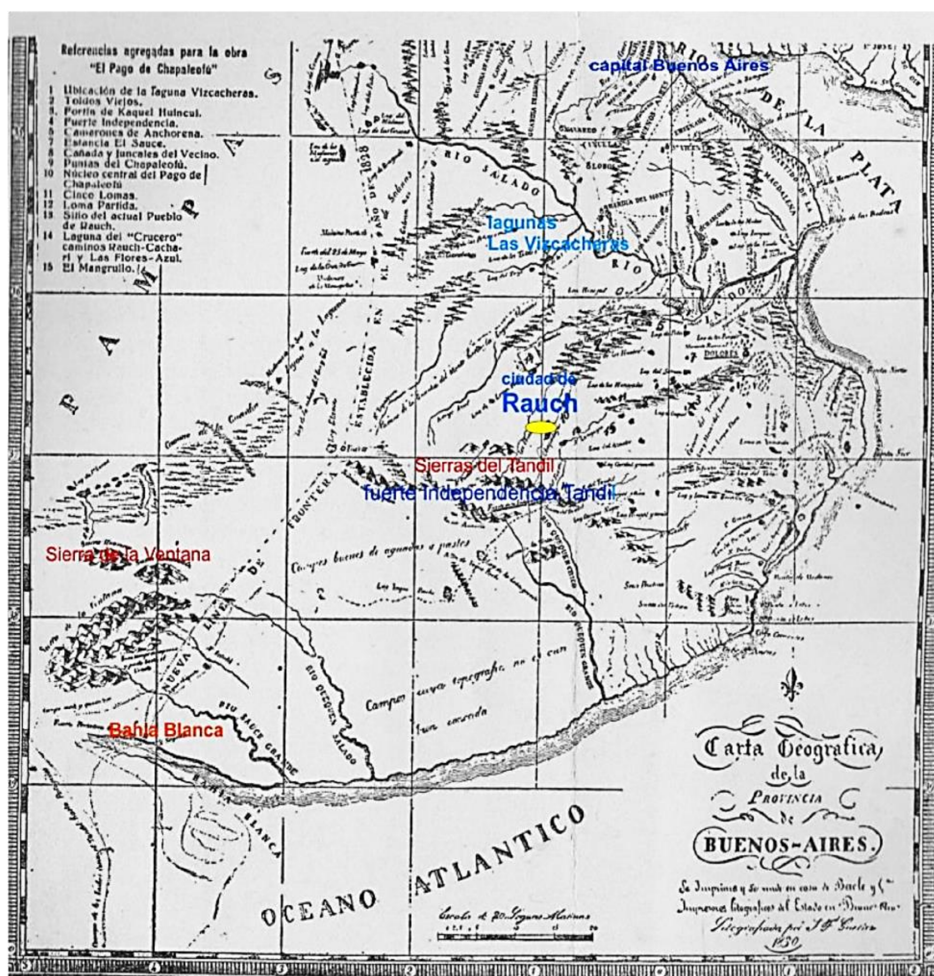
Rauch, como unitario, combate a los federales. Tengamos en cuenta que todas las fuerzas de un bando u de otro están conformadas por militares de carrera, gauchos hambreados, afrodescendientes y sobre todo por guerreros originarios que se van posicionando en un lado u otro según las complejas conveniencias condicionadas por esta guerra de ocupación iniciada por el año 1600.

El 28 de marzo de 1829, en una de estas persecuciones ordenadas por el Jefe de las Fuerzas Unitarias, el General Lavalle, nuestro coronel estrella se encuentra en la zona de "Las Vizcacheras", zona de lagunas entrelazadas (estación Gorch, actual partido de Gral. Belgrano a 150 KM.de la capital Buenos Aires. Ver mapa). Entre los espadañales avanzan las fuerzas unitarias, de golpe se hacen visibles los federales. El coronel Federico Rauch haciendo gala de su fama arranca a todo galope para enfrentar una vez más al "enemigo", sin darse cuenta que los "indios amigos" de su tropa lo dejan solo, a toda velocidad encara corajudamente, pero en un instante el tiempo se detiene, su caballo rueda, las boleadoras muestran una vez más su eficacia, y antes de levantarse su garganta, su cogote, por primera y última vez prueba la frialdad del acero: se terminó "el carnicero", "el azote del desierto", como lo llamaban sus soldados.

Según recuerda la historia el Cabo Manuel Andrada le bolea el caballo y el rankel llamado Arbolito lo baja y le corta la cabeza.



Caída del Coronel Federico Rauch en Las Vizcacheras, Ilustración F.Fortuny



Mapa de la provincia de Buenos Aires confeccionado en 1830

Arbolito, Arbolito. ¡Qué apodo¡… ¿no? El escritor y periodista Osvaldo Bayer, nos dice, que le decían "Arbolito" porque: "parado en ancas de su caballo para ojear si venían los enemigos con su larga cabellera a lo lejos parecía un árbol con su copa". Nicasio Maciel, Arbolito, llegó a ser capitanejo del lonko Catriel (Lonko, en mapudungun cabeza, autoridad política local, cacique en la literatura).Cuando estalló la guerra civil se quedó con los Federales. Rosas no era mucho mejor que Rauch en lo que se refiere a la relación con los originarios, pero era hábil, había construido alianzas.

El origen de Nicasio Maciel es incierto, la historiografía Oficial cubrió con su manto todo lo relacionado con las acciones de las diferentes etnias originarias en lo que tiene que ver con la construcción del nuevo Estado/Nación Argentina. En la mayoría de los casos hace mención a los "Indios amigos", aquellos colaboracionistas con el nuevo modelo impuesto o cuentan sobre "indios hostiles ", aquellos que resistían a este cambio.

Existen datos históricos donde diferentes grupos originarios han ofrecido sus fuerzas de combate en las guerras de la Independencia. José de San Martin cuando tuvo que cruzar las Cordilleras de los Andes (para atacar a las fuerzas realistas apostadas en Chile) pidió permiso a la Nación Pehuenche. En 1806 cuando Inglaterra invade el Puerto de Buenos Aires 10 lonkos ofrecen sus guerreros para frenar a "los colorados" (británicos).

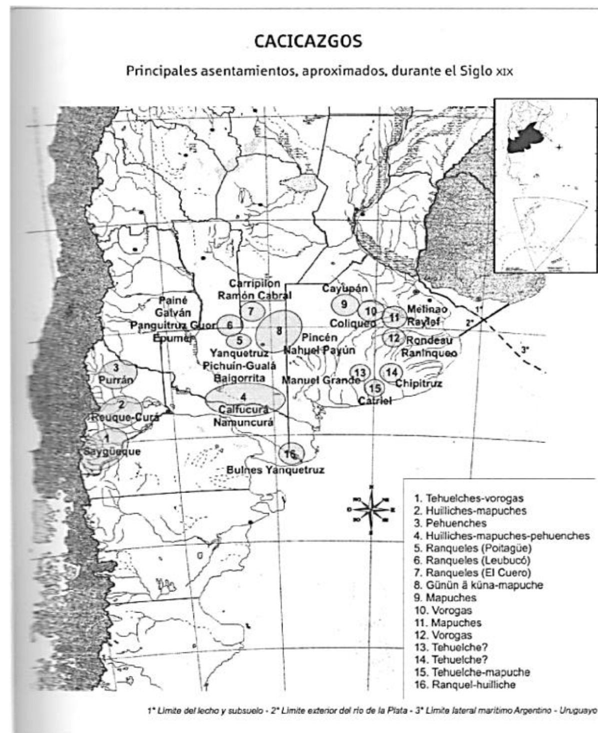
Arbolito fue un guerrero, ranquel según algunos, un blanco cautivado de pequeño y criado por los Catrieles dicen otros. Estas dos versiones del origen de una misma persona nos abre una puerta a una dimensión más interesante aun, donde el origen étnico de un ser humano no condiciona un posicionamiento político, "fluidez étnica" la llaman en Antropología (tema más que interesante para abordar y profundizar en otra oportunidad). Me pongo a jugar con la imaginación y me voy volando a la Roma Imperial, me meto en la piel de un romano y veo como las legiones del Cesar invaden y destruyen las aldeas celtas. ¿Sería un traidor si defiendo una de estas aldeas siendo romano? Seguramente a Federico Rauch no le importaba si Nicasio Maciel era Rankel, Mapuche o hispano criollo.

El mismo Federico Rauch escribía sobre Arbolito: "Me es doloroso, pero necesario, decir a V.S. que desde las inmediaciones de Lobos, hasta este punto, todo es yermo; en cualquier parte donde se encuentran las huellas de los facinerosos, solo se presentan espectáculos de horror. Los hombres buenos, por no tener expuestas sus vidas, abandonan sus intereses, retirándose donde se creen seguros, quedando la campaña a discreción de Miranda, Arbolito y otros de esta jaez, si el gobierno no toma las medidas más enérgicas. Es preciso que el gobierno considere las fatales consecuencias que puede traer al país el que los indios se hayan mezclado en esta guerra desastrosa; y que, si hoy solo existe, entre los anarquistas, un puñado de ellos, mañana podrá ser inundada de barbaros la campaña, y el país arruinado. Saludo a V.S. con mi más distinguida consideración y aprecio. Federico Rauch". Diario "EL TIEMPO", marzo 1829.

Es importante y positivo recordar que en las tolderías que se diseminaban por la región Pampeana las culturas originarias recibían a todo aquel que llegaba buscando amparo. Nos cuenta el antropólogo Carlos Martínez Sarasola en su iluminador libro "La Argentina de

los Caciques": "El cautiverio como hecho cultural de aquellos tiempos turbulentos (y que se dio de parte de los dos bandos enfrentados) fue un fuente inagotable para la sumatoria de nueva gente a las tolderías, persona que pasaban a cumplir distintos roles: desde guerreros hasta personal de servidumbre en la atención de las viviendas. Pero la sociedad indígena no incorporó solo a cautivos: albergó a refugiados, emigrados, desertores, viajeros, aventureros, enamorados y enamoradas, un vasto mosaico humano y de distintas vertientes étnicas y culturales que hicieron de las comunidades de las llanuras una verdadera propuesta novedosa e integradora, que expresaba a su vez una forma de vida intolerable para los ojos de Buenos Aires"(…)"Las tolderías eran un mundo diferente, antagónico al modelo de exclusión, etnocentrista y racista que propugnaba Buenos Aires".

También Lucio V. Mansilla, militar, aventurero y escritor de "Una excursión a los indios Ranqueles" nos cuenta: "cuando llegaba alguien a refugiarse a las tolderías nadie preguntaba el motivo de esta decisión, primero les daban de comer y descanso".



Mapa que nos ilustra el mundo originario en el territorio llamado Argentina. Del libro "La Argentina de los Caciques" de Carlos Martínez Sarasola

Cuando vi este mapa realmente tuve dimensión real de la cantidad de comunidades que habitaban en estas llanuras. Denominadas por la historia oficial "Desierto". Increíble. Pero como también nos dice Marcelo Valko en su excelente libro Pedagogía de la Desmemoria "muerto el perro no se acabó la rabia", la construcción del desierto continuó. Cambia el método pero no el modelo. Antes el sable y el Remington, ahora los agrotóxicos.

Pego otra miradita al patio, de la calle me llegan los primeros rumores del pueblo en su despertar. Pequeño pueblo ubicado en el centro de la Provincia de Buenos Aires, alrededor de 15.000 habitantes, a 70 kilómetros de las sierras del Tandil, donde todavía engordamos las vacas pero además las hermosas Sierras ahora están cubiertas por un manto de soja (transgénica).

Mi pueblo, como la mayoría de los pueblos y ciudades de la provincia, nace a manera de frontera. Puestos o fortines que servían (a veces) para poner límites a los "indios". Estas rusticas construcciones de palos y adobe albergaban a gauchos y milicos mal alimentados, pocas veces pagos y abandonados. Estas almas defendían como podían las tierras que quedarían en manos de los latifundistas y terratenientes. En 1865 el estado provincial a través de leyes creó el partido de Rauch y en 1872 se diagramó y trazó la planta urbana que albergaría a las instituciones, las fuentes de trabajo, los comercios, los hogares y las diferentes expresiones. Una cultura donde lo ancestral autóctono no tendría cabida o por lo menos seria invisibilizado como tantas veces.

¿Por qué le habrán llamado Rauch a este pueblo? Seguramente para esa época era todo un héroe el Coronel. Nuestro gentilicio es: Raucheros o Rauchenses. Si Rauch significa Humo traducido del alemán ¿seriamos humados o humadores?

En el libro "Rauch fundación del pueblo y partido", escrito por Pedro Horacio Petreigne, leo: "El gobierno de la Provincia de Buenos Aires en un acto de justicia póstuma, honró su memoria cuando, mediante una ley en 1865 perpetuó su nombre poniéndoselo a nuestro partido, que él tantas veces cruzó en cumplimiento de su deber."

Estas placas colocada s en el Palacio Municipal son



Como dije la Historia Oficial en complicidad con sectores de poder construyeron el relato que trazo nuestro pasado y presente. Durante mucho tiempo el nombre de Rauch identificó con orgullo a la población en su mayoría.

El quiebre fue en el año 1963 cuando el periodista, escritor, historiador y cineasta Osvaldo Bayer llegó a este pequeño pueblo invitado por la Biblioteca popular Guido y Spano para dar una conferencia sin tema específico. Él, Osvaldo Bayer arrancó investigando el gentilicio "Rauch" y ¡oh sorpresa! encontró documentación científica histórica sobre quien era éste Coronel prusiano. Sus partes de guerras no se andan con vuelta: "para ahorrar balas degollamos 36 ranqueles". Archivo General de la Nación.

Durante la conferencia, Osvaldo, veía como el público se iba retirando silenciosamente y al terminar solo quedaba una pareja de ancianos que aplaudieron sin hacer sonido. Pero lo más increíble de la historia todavía no había llegado, al regresar a Buenos Aires, Bayer fue apresado. De no creer. Gobernaba el país José María Guido y su ministro del Interior justamente era Juan Rauch, bisnieto del Coronel Federico Rauch. La misma noche del encierro, a eso de las tres de la mañana, se presentó un oficial de policía y le informó al escritor que sería trasladado al penal de mujeres: "No voy a dar detalles pero mal no la pase", comentó el periodista.

Bayer abrió un sendero, iluminó la historia, pateó el hormiguero. En aquella ocasión propuso cambiar el nombre del pueblo, quitar esa impronta genocida. Lo pagó con la cárcel. Este hecho lo cuenta en infinidad de conferencias que ofrece en su campaña para desornamentar a los genocidas que imponen sus ideologías de muerte.

En el año 2003 volvió al pueblo junto con integrantes de la comunidad Mapuche PeñiMapu y la banda de Rock ARBOLITO, todo sucedió ante un millar de personas en el Anfiteatro Municipal Rafael Arrieta (ver http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/no/12-903-2003-10-22.html). Igual no alcanzó, al otro día, el comentario era "este viejo de Buenos Aires no nos va a venir a decir lo que tenemos que hacer".

Como todo buen luchador de la búsqueda de la ética no se rindió y en el año 2011 participó del "7 mo. Encuentro de Octubre", encuentro cultural reflexivo en contrafestejo del 12 de octubre (en el cual junto con amigos y amigas participo de su organización), alrededor de 500 personas de diferentes edades escucharon cada palabra de ese hombre de 84 años que tiraba del carretel de la historia, de la otra historia, de la que enseña de los errores para no repetir. Esta vez, durante 700 kilómetros (ida y vuelta desde Rauch a la ciudad autónoma Buenos Aires) tuve la gran oportunidad de escucharlo personalmente en el mano a mano. Cada vez que me acuerdo de esa ocasión me alegro de haber estado en el momento justo, en el lugar justo, cuando el universo todo te regala un instante.



Conferencia de Osvaldo Bayer "7 Encuentro de Octubre" Rauch, 2011

El año pasado (noviembre del 2012) Osvaldo nos visitó junto a Marcelo Valko, Benito Espíndola de la nación Diaguita y referentes de la Central de Trabajadores Argentinos (CTA) en el marco de la Campaña "Ni genocidas, ni represores, ni explotadores en nuestras calles plazas, pueblos y ciudades".

La CTA tomó las banderas del querido Osvaldo Bayer y lanzó esta campaña transformadora que presenta y profundiza esta discusión de ver a quién la historia oficial subió a los pedestales.

A partir de esta campaña de la CTA, representada por el sindicato docente SUTEBA en nuestro pueblo, conformamos una Mesa Multisectorial que trata de ser representativa de los distintos ámbitos que conforman el conjunto de la sociedad. Desde ese espacio realizamos actividades para concientizar a la población de que necesitamos un cambio a partir de rever la historia, nuestra historia, donde muchas de estas figuras enaltecidas por el relato oficial apoyaron intereses que iban en contra de las culturas ancestrales como así también atentaron contra el bienestar popular.



Logotipo de la Multisectorial que impulsa la campaña de la CTA en Rauch

Por otro lado, en esta búsqueda inquieta de conseguir una sociedad más fraterna e igualitaria (respetando que somos distintos, multiétnicos, que cada uno de nosotros tenemos diferentes gustos, intereses, maneras de aprender) comenzamos a trabajar en el año 2007 con el proyecto "ARBOLITOS", espacio educativo para el desarrollo creativo. Trabajamos con niños y niñas de nivel inicial (2, 3, 4,5, años de edad) en base a la Neurosicoeducación, inteligencia emocional y múltiple. A la Inteligencia en singular le contraponemos las Inteligencias en Plural. Mientras el sistema económico descubrió al niño como objeto nosotros trabajamos para lograr un niño sujeto de Derecho. Junto a mi madre la Licenciada en Educación Inicial, Graciela Volzone, mi compañera Profesora en Artes Plasticas Silvia Diocares y un equipo docente encaramos una nueva forma de enseñar, donde cada uno de nosotros, desde su particularidad, aporta al conjunto. A contramano de la cultura homogeneizadora que durante siglos se dedicó a aplastar la pluralidad de culturas nosotros ofrecemos el desarrollo de la creatividad emocional transformadora que cada ser puede brindar al todo. Y así, como en la naturaleza, crecen, se desarrollan y conviven las diferentes especies en "ARBOLITOS". Cada niño o niña expresa desde su sensibilidad y creatividad sumando a esta gran pradera florida.



Frente de "arbolitos" espacio educativo para el desarrollo creativo

En este camino de visibilización de la "otra" historia una familia decidió llamar a su pequeño comercio de golosinas y comestibles "Polirubro Arbolito", una vez me acerqué a charlar y a preguntar cómo habían tomado esta decisión tan importante y simbólica. Simplemente me dijeron: "Rauch era una porquería, se dedicaba a matar indios". En la ciudad universitaria de La Plata, donde se congregan miles de estudiantes de diferentes ciudades del país, se realizan campeonatos de futbol y los estudiantes de este pueblo están representados por el equipo de futbol: "ARBOLITO". Como también, en Rauch, se

reunió un grupo de jóvenes bailarines y concretaron un sueño:"Academia de folclore Nicasio Maciel Arbolito". La vida empuja, el humo se disipa y el árbol crece.





Una de las tantas fotografías de la época.la expresión en sus rostros lo dice todo



.

MARICIWEW!

Referencias

"Los pagos del Chapaleofu" Pedro Sarciat.

"Pedagogía dela desmemoria" Marcelo Valko.

"Rauch: Fundación de pueblo y partido" Pedro Horacio Petreigne.

"La argentina delos caciques". Carlos Martínez Sarasola.

"Rauch el guardián de la frontera 1819-1829". Raúl Rodríguez Bosch—
Película Awka Liwen (rebelde amanecer) de Osvaldo Bayer

HUMANIDADES POPULARES, COLECCIÓN "PRIMERA ÉPOCA", VOL. 9, NÚM. 16

